SERGIU TOFAN

De la arhaic la liturgic

Lecții de filosofie

Editori
ALTER EGO CRISTIAN
ALGORITHM

SERGIU TOFAN

De la arhaic la liturgic

Lecţii de filosofie

1. Preliminarii:

1.1. O criză a filozofiei contemporane?

"Ce sarcină are filosofia astăzi? Se poate auzi acest răspuns: nici una, deoarece filosofia este lipsită de consistenţă, ea fiind o treabă lăturalnică a unui anumit grup de specialişti Filosofii de catedră, a căror experienţă vine din Evul Mediu, se întâlnesc fără rost la diferite congrese care nu sunt altceva decât forma modernă de a te face preţuit de alţii O literatură vastă, martoră a monologurilor filosofice este puţin citită şi mai puţin cumpărată, dacă facem abstracţie de manifestările de modă şi de snobism. Presa, exponentul opiniei publice, consemnează, desigur, aceste cărţi şi reviste, ce zac acoperite de praful bibliotecilor, dar fără un interes autentic. Pe scurt, filosofia este superfluă, o rămăşiţă pietrificată a trecutului, aflată pe punctul de a dispărea: ea nu mai are nici o sarcină"
(K. Jaspers, Sarcina filosofiei în prezent, în Filosoful - Rege?, Ed. Humanitas, 1992, p. 78)

In aceste rânduri (scrise după cel de-al doilea război mondial) K. Jaspers sintetiza o stare de spirit care tindea şi tinde să-şi ralieze tot mai mulţi adepţi.

Filosofia, mai mult decât oricare altă formă a culturii, se confruntă astăzi cu un complex al inadecvării la lumea pe care încearcă să şi-o aproprieze cognitiv precum şi cu o virulentă avalanşă a tăgăduirii. Filosofiei i se contestă fie calitatea soluţiilor, fie importanţa problemelor de la care porneşte, fie i se reproşează ceea ce G. Liiceanu numea "întârzierea în premise", adică un fel de reţinere şi lentoare în atacarea frontală şi integrală a marilor interogaţii precum şi în formularea aşteptatelor răspunsuri. De aici, un puternic sentiment de zădărnicie şi neîncredere în şansele filosofiei.

Ştiinţa, din perspectiva fantasticei ei dezvoltări, poate oferi imaginea unei forme a culturii care formulează soluţii la tot ceea ce poate preocupa omul contemporan. Artele nu se grăbesc să se constituie pe structura ideatică a unei sau a unor metafizici. Din perspectiva teologiei, toate problemele filosofiei îşi găsesc rezolvarea prin credinţa în Cuvântul revelat şi în experienţa practică a Sacrului, nici într-un caz în activitatea autonomă a filosofiei.

Si totuşi, astăzi, filosofia se afirmă sau este afirmată (chiar din afara ei) ca un destin al omului. Atât discursurile apologetice cât şi cele tăgăduitoare sunt filosofice prin ele însele. Căci încă Aristotel arăta că "pentru a demonstra că filosofezi trebuie să filosofezi aşa cum pentru a demonstra că nu filozofezi tot trebuie să filozofezi". Şi acelaşi Jaspers, în textul citate mai sus, avertizează că pretutindeni unde omul ia, prin gândire, cunoştinţă de sine, acolo apare şi supravieţuieşte filosofia. Căci dacă este adevărat că filosofarea se originează în capacitatea omului de a se mira, de a se îndoi precum şi din conştientizarea pierderii de sine (v. K. Jaspers, Originile filosofiei în Texte filosofice, Ed. politică, p. 14) atunci este limpede că omul, neputându-se sustrage nici mirării, nici actului dubitativ şi nici trăirii dramatice a înstrăinării de sine, se va consacra căutării înţelepciunii.

Mai mult decât atât, chiar dacă filosofia este supusă fatalităţii de a-şi pune numai probleme insolubile, ea nu poate fi negată fie şi numai pentru faptul că ea există şi că ea răspunde unei necesităţi umane fundamentale, anume aceea de a evita dezechilibru] etic. (Nae

Ionescu, Metafizica, Monitorul oficial şi imprimeriile statului, Imprimeria naţională, Bucureşti, 1942, p. 8)

Numai că această constatare nu poate elimina întrebările cu privire la felul în care cel puţin filosofia contemporană îşi îndeplineşte funcţiile fundamentale. Filosofia nu-şi poate permite o întârziere în premisele simplei constatări a propriei importanţe. Ea trebuie să-şi asume o serioasă interogaţie asupra sieşi. întâi de toate asupra problemelor pe care îşi propune să le rezolve, apoi asupra căilor de obiectivare a rezultatului actului filosofic; asupra locului şi rolului său în sistemul culturii, asupra raporturilor cu ştiinţele precum şi cu discursul şi experienţa religioasă şi nu în ultimul rând asupra viitorului ei.

Din tensiunea acestor interogaţii s-a născut conceptul şi dezbaterea în legătură cu criza filosofiei zilelor noastre. Avem aici, poate, premisa fundamentală a unei metafilosofii contemporane.

Este dificil să identificăm cu exactitate începutul acestor discuţii. încă din 1874, filosoful rus VI. Soloviov vorbea, chiar în titlul tezei sale de doctorat, de o "criză a filosofiei occidentale". El critica atât raţionalismul cât şi empirismul în primul rând pentru faptul că acestea se dovediseră incapabile să formuleze o moralitate. După Soloviov, empirismul duce la eudemonism, la utilitarism sau la pesimism, în timp ce raţionalismul, transpus în registrul etic, eşuase în dificultăţile moralei kantiene a imperativului categoric. De asemenea, atât individualismul cât şi socialismul, care dominau morala socială şi juridică a Occidentului eşuaseră sau urmau să eşueze datorită negării de către ele a caracterului religios al legăturilor sociale. în esenţă, filosoful rus sublinia faptul că, la graniţa secolelor XDC şi XX, filosofia în ciuda nuanţării tezelor sale şi în ciuda îmbogăţirii registrului căilor de realizare a actului filosofic, nu a reuşit să construiască temeinic în plan etic, nu a reuşit să răspundă năzuinţelor dramatice la fericire şi linişte sufletească ale omului contemporan.

Imaginea descrisă de Soloviov este omoloagă celei oferite de lumea greacă după perioada marilor sisteme filosofice (şi anume acele sisteme care ofereau explicaţii integratoare despre lume). Ele nu şi-au refuzat meditaţia etică dar plasau, aproape întotdeauna, segmentele de doctrină etică în marginea celor onto-gnoseologice. După Aristotel va urma acea perioadă a elenismului în care se vor desfăşura o serie de sisteme la care originalitatea nu era caracteristica fundamentală dar care subordonau discursul cosmologic sau epistemic celui etic. Stoicismul şi epicureismul, chiar şi scepticismul încercau o depăşire a orizontului strict cultural (în care omul se rezumă la aproprierea cognitivă automotivată a realului) şi trecerea spre cel al spiritualităţii în care motivaţia soteriologică este definitorie şi centrală. Oricum sistemele filosofice post-aristotelice se constituiau într-un orizont de aşteptare a soteriologiei creştine care concepe filosofia drept "împreunarea bunelor moravuri cu cunoştinţa despre Cel ce este (am citat din Nil Ascetul, "Cuvânt ascetic", în Filocalia, voi I, ed. a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p.180

Soloviov sugera, astfel, că la sfârşitul secolului XIX, filosofia occidentală se afla pe o cale, se afla într-un interval care începea cu luxuriantele dat tot mai puţin satisfăcătoarele sisteme, doctrine şi şcoli filosofice; interval al cărui punct terminus este foarte greu de localizat sau măcar de imaginat.

Criza limbajului

Ideea crizei filosofic s-a structurat în jurul problemei căilor de obiectivare a actului filosofice, în special în jurul problemei limbajului filosofiei.

Intr-un text din 1940, C. Noica vorbea de acea inteligenţă care, absolutizându-se pe sine, ajunge la situaţia paradoxală de a nu mai putea înţelege. Filosofia contemporană a ajuns să fie cuprinsă de o adevărată demonie a limbajului, rezultat din absolutizarea mijloacelor în defavoarea scopului, adică atingerea, prin înţelepciune, a mântuirii.

Limbajul filosofic devine principala piedică în calea receptării în exterior a rezultatelor demersului sapienţial. Filosofia devine o îndeletnicire automotivată, apanaj al unor minorităţi intelectuale care îşi autoîntreţine existenţa şi activitatea. Filosofia încetează, astfel, să spună ceva esenţial omului contemporan pentru că limbajul ei, în loc să arunce lumină asupra lumii realităţii umane, el o ocultează. în cartea sa consacrată gândirii !ui Heidegger, Jean Paul Reweber (profesor la Facultatea de teologie catolică din Universitatea din Strasbourg) scria:"In realitate limbajul este victima prea marilor sale exigenţe, luând act de existenţa lucrului, el se obiectivează şi preia structura obiectului astfel luat în stăpânire. în acest fel, cuvântul viu devine literă moartă şi lucrul se obiectivează sub jugul cuvântului" (J. P. Resweber, Lapenee de M. Heidegger, Ed. Privat, 1971, p.65)

M. Heidegger îşi fundamentează critica sa administrată metafizicii contemporane pe constatarea faptului că gândirea occidentală porneşte de la două surse: reprezentarea şi voinţa. Structura metafizicii este constituită prin interferenţa constantă a ideii cu dorinţa. Eros-ul este motorul care animă maşinăria eidos-ului. Eros-ul generează eidos-ul care. până pe treapta formalismului celui mai acut, traduce (fără a înceta să trădeze) puterea agresivă a dorinţei. Pe de altă parte, eidos-ul este schema interpretativă permanent revăzută şi corectată, prin meditaţia căreia dorinţa îşi extinde influenţa asupra lumii lucrurilor şi o denaturează într-o lume a obiectelor reprezentate. Tirania eros-ului, căutându-şi expresia cea mai adecvată în eidos, proiectează domeniul prezenţei în universul reprezentării (J.P. Resweber, op cit., p. 66-67)

Proiectul heideggerian vizează înlăturarea acestei prejudecăţi a unei gândiri absorbite de contemplarea propriilor trăsături (ibidem. p.68). Depăşirea funcţionalităţii metafizice a gândirii (folosim semnificaţia heideggeriană a termenului "metafizică") se poate realiza prin autodepăşirea reflecţiei prin reabilitarea interogaţiei asupra fiinţei ca fiinţă (interogaţie fondatoare a filosofiei) şi a mirării în faţa simplului fapt de a fi. Dar soluţia heideggeriană nu presupune suprimarea radicală a limbajului metafizicii tradiţionale, ci doar împlinirea lui. Căci prin suprimarea limbajului s-ar cădea într-un fel de mutism al Fiinţei la fel de nefast ca şi vorbăria metafizică.

"Gândirea viitoare-scrie Heidegger în "Scrisoarea despre umanism"- nu va mai fi filosofie, deoarece ea gândeşte mai originar decât metafizica, al cărei nume spune acelaşi lucru. De asemenea, gândirea viitoare nu mai poate, aşa cum cerea Hegel, să renunţe la numele de iubire de înţelepciune şi să devină înţelepciunea însăşi sub forma cunoaşterii absolute. Gândirea este pe cale să coboare în sărăcia esenţei sale precursoare. Gândirea adună o limba în rostirea simplă. Căci limba este limba fiinţei, aşa cum norii sunt nori ai cerului. Gândirea lasă, prin rostirea ei, brazde abia văzute în limbă.

Ele sunt şi mai şterse decât brazdele pe care le lasă în urmă-i, pe câmp, plugarul cu pas domol" (M. Heidegger, Scrisoare despre umanism, în Repere pe drumul gândirii", Ed. politică, 1988, p. 342-343)

Dar formele de "criză a filosofiei" nu se reduc la cele legate doar de limbaj. Mulţi exponenţi ai spiritualităţii contemporane (din interiorul sau din afara domeniului filosofic) au formulat critici sau au constatat criza profundă a ceea ce s-a numit "umanismul modern", un complex ideatic originat în Renaşterea şi Reforma care au bulversat structurile şi mentalităţile

Evului Mediu. Aceste critici şi constatări s-au formulat de la Soloviov la Berdiaev, de la T. Maritain la P. Teilhard du Chardin, de la Husserl la Heidegger.

Pe structura operelor lui M. Luther, R. Descartes şi I. Kant s-a produs o izolare a omului în raport cu conştiinţa realităţii supranaturale. "Omul se închide - scrie J. Maritain - ca un atotputernic în propria sa imanenţă, face să se învârtă universul împrejurul creierului său, se adoră, în sfârşit, ca fiind autorul adevărului prin gândirea sa şi autorul legii prin voinţa sa" (.1. Măritam, Reflections sar le temps present în Antimodeme, Ed. Revue des jeunes. Paris, 1924, p. 198-200)

Această stare a avut grave consecinţe:

In plan etic a impus omului o sarcină mai grea decât toate posibilităţile sale de rezolvare. Acest imanetism, prin care omul a fost izolat de realitatea sa întemeietoare (transcendentă) a fost sursa celei mai grave pierderi de sine a omului, a înstrăinării lui în individualismul sau în amoralismul ce! mai radical.

In planul cogniţiei, "umanismul" modem a creat premisele eşecului în transcendentalism, a izolării subiectului cunoscător în propriile sale mecanisme şi contradicţii.

Mai mult decât atât. această izolare a demersului filosofic fie în imanetism, fie în subiectivism au afectat relaţiile iubirii de înţelepciune atât cu ştiinţele cât şi cu religia.

Dacă în raport cu trăirea religioasă, filosofia modernă a manifestat un puternic deficit de smerenie, în raport cu ştiinţele, ea s-a comportat în maniera îndrăgostitului care merge până la anularea de sine şi la topirea în universul persoanei iubite. Astfel, filosofia a pornit o goană ameţitoare în urma ştiinţei, a început să preia cu frenezie structuri cognitive şi căi de exprimare specifice ştiinţelor. în cel mai bun caz, filosofia şi-a autoredus misiunea la o analiză a problematicii generale şi a limbajului ştiinţelor. Filosofii post-renascentişti au jinduit, secole de-a rândul, după rigoarea sau disciplina savantului uitând sau ignorând deliberat rigoarea sau disciplina misticului, de pildă.

Ori, aşa cum pe bună dreptate arăta N. Berdiaev, "ştiinţa este cunoaşterea necesităţii prin adaptare la datul universal şi cunoaştere din necesitare" (N. Berdiaev - Sensul creaţiei, Ed. Humanitas, 1992, p.41) Ea este chiar supunere faţă de necesitate (ibidem, p.42). în timp ce filosofia este arta cunoaşterii în libertate prin creaţia ideilor, care se opun datului şi necesităţii universale şi care pătrund în esenţa de dincolo de limite ale lumii (ibidem. p44) De aceea, în concepţia acestui autor, "subordonarea filosofiei faţă de ştiinţă înseamnă subordonarea libertăţii faţă de necesitate". (ibidem p. 43) Dar ironia soartei avea să facă astfel Încât chiar din sânul ştiinţelor să Vina alarma în ceea ce priveşte autoînstrăinarea filosofiei dacă se complace intr-o slujnica sau, în cel mai bun caz. într-un secretar de stat al ştiinţelor. Căci înşişi savanţii (poate cei mai remarcabili) aveau să constate că în urma fantasticelor descoperiri din ultimele decenii, apare certitudinea că există limite ale realului dincolo de care conceptele, legile şi mecanismele ştiinţei nu mai pot, efectiv, înainta. Filosoful J. Guitton scria

în acest sens: "Dacă se admite că este posibil să se descrie cu precizie ce s-a întâmplat în 10-43 secunde după Creaţie, ce se întâmplase înainte?

Ştiinţa pare neputincioasă sa descrie sau să-şi imagineze chiar ceva care să fie rezonabil, în sensul cel mai adânc al cuvântului, referitor la momentul originar, atunci când timpul era încă zero absolut şi când nimic nu se întâmplase încă (.1. Guitton, Gr. Bogdanov şi I. Bogdanov, Dumnezeu şi Ştiinţa, Ed. Harisma, 1992, p.32). Iar când Grichka Bogdanov, un tânăr fizician, doctor în astrofizica şi comunicaţii recunoaşte, în 1991, că "fizica cuantică demonstrează că materia poate să apară în vid cu condiţia să fie injectată o cantitate de energie'1, că "prin extensie, este aşadar îngăduit să presupunem că. ia origine, exact înainte de big bang. un flux de energie incomensurabilă a fost transferat în viciul iniţial, antrenând o fluctuaţie cuantică primordială din care avea să se nască universul nostru" (ibidem p.34), atunci consecinţele asupra statutului actual al ştiinţelor, asupra raporturilor lor cu teologia şi. nu în ultimul rând, cu filosofia sunt pe cât de greu evaluabile pe atât de fascinante.

Oricum procesul de clarificare a raportului dintre filosofie şi ştiinţe va trebui să ducă ia "eliberarea de superstiţia ştiinţifică, iar odată cu aceasta, şi Ia fundamentarea sensului şi graniţelor ştiinţelor moderne măreţe şi inevitabile, precum şi la autoconvingere m privinţa posibilităţilor filosofiei autentice," (K. Jaspers, op cit., p.86)

Aşa cum era de aşteptat, sentimentul de zădărnicie şi inconsistenţă, conştiinţa acută a crizei filosofiei au provocat reacţii şi în sensul unei noi apropieri a filosofiei de teologie.

Astfel, primele decenii ale secolului XX au cunoscut, în acest sens, cel puţin experimentul neotomist legat, printre altele, de dezbate-rile pe marginea conceptului de filosofic creştina. Nu este locul aici să insistăm asupra acestor dezbateri. Se ştie că principalii partizani ai acestui concept, filosofi şi istorici ai filosofiei ca E. Gilson, J. Mărita în sau G. Marcel au insistat asupra faptului că nu este drept și corect de a nega conţinutului revelaţiei, posibilitatea de a fi asimilabil gândirii umane. Ei au argumentat cu nenumărate cazuri în care inserţia temelor teologice a îmbogăţit gama Întrebărilor şi răspunsurilor filosofiei, în care datele revelaţiei au întărit mijloacele raţiunii.

Reacţiile împotriva avestei construcţii au venit neîntârziat atât dinspre filosofie cât şi dinspre teologie. Filosofii raţionalişti sau materialist! au considerat că înlocuirea vocii naturii cu datele revelaţiei ar duce ia o degradare a demersului filosofic. Ei au considerat că nu poate exista o filosofie creştină aşa cum nu există o fizica sau o algebra creştina.

O critică mai de fond si, prin aceasta, mai convingătoare a conceptului de filosofic creştină aduce M. Heidegger. El refuza transferul temelor şi schemelor creştine în filosofie. Filosoful de la Freiburg avea în vedere faptul că întrebări precum cele legate de motivaţia existenţei, de creaţie, de lume. de timp etc., nu pot face obiectul unei eventuale filosofii creştine cât timp ele sunt tranşate clar prin dogmele Bisericii. Pentru Heidegger, filosofia creştină desemnează pretenţia filosofică a unei gândiri teologice de a se erija în normă explicativă a fiinţării indiferent dacă această pretenţie provine direct din creştinism sau, indirect, dintr-o teologie secularizată. (J. P. Resweber. Op. cit., P165).

Dar, cum era şi firesc, reacţii negatoare în raport cu filosofia creştina au venit şi dinspre teologie. şi aceasta pe baza convingerii că creştinismul nu se poate reduce la filosofic sau la o filosofie. Oricât ar fi de descins registrului sapienţial, creştinismul este în primul rând o experienţă soteriologică, în care credinţa este indispensabilă, dominantă şi definitorie. "Creştinismul nu este o şcoală filosofica speculând pe marginea conceptelor abstracte ci,

înainte de toate, este o împărtăşire din Dumnezeul cel Viu (VI. Lossky. Teologia mistică a Bisericii de la Răsărit, Ed. Anastasia, 1992. p.70). Această situaţie defineşte cel puţin creştinismul răsăritean. "Iată de ce, în ciuda culturii lor filosofice şi a înclinărilor lor fireşti pentru speculaţie, părinţii tradiţiei răsăritene, credincioşi principiului apofatic al teologiei , au ştiut să-şi oprească gândirea lor pe pragul misterului şi nu au înlocuit pe Dumnezeu prin idei despre Dumnezeu. Iată de ce nu există o filosofie mai mult sau mai puţin creştină. (...) Când teologia se transforma într-o filosofie religioasă, cum a fost cazul lui Origen, acesta era posibil ca urmare a lepădării apofatismului care este adevărata urzeală a întregii Biserici de Răsărit" (Lossky, op. cit., p71)

Dar, ca şi în cazul raporturilor cu ştiinţele, filosofia are nevoie de o relaţie dialogală cu experienţa religioasă, fie şi numai pentru depăşirea registrului autosuficienţei speculative şi pentru evitarea blocării accesului demersului sapienţial spre valorificări etice şi soteriologice. Spre o asemenea relaţie dialogală s-a orientat chiar Heidegger. Pe de o parte. Heidegger con sideră că ontologia funcţionează ca un "corectiv al conţinutului ontic, adică pre-creştin, al conceptelor teologiei fundamentale". (M. Heidegger, Fenomenologie şi teologie, în Repere pe drumul gândirii, p.422). şi aceasta cât timp teologia nu se reduce la o simplă ascultare a Cuvântului divin. (J.P. Resweber, op. cit., p. 170) Relaţia dialogală dintre filosofie şi teologie asigură un circuit hermeneutic care parcurge zona nerostitului din filosofie şi din teologie, graţie căruia este posibilă descoperirea unei dimensiuni nebănuite a gândirii şi a unei exigenţe neglijate a credinţei. (Ibidem, p. 169)

Filosofia şi puterea

Un ultim aspect pe care ni-1 propunem a-1 discuta în perspectiva crizei filosofice este legat de raporturile ei cu universul acaparant al Puterii. în acest secol, atât de marcat de experienţele autoritariste şi totalitare, filosofia a fost în acelaşi timp, discurs de originare şi susţinere a utopiilor ucigaşe dar şi demers eliberator. K. Jaspers arăta că "gândirea filosofică a produs, odată cu propria ei realitate, şi aceste realităţi (lumea libertăţii şi cea a totalitarismului - nota S.T.) iar prin forţa şi slăbiciunea sa, ea va condiţiona înfăţişarea pe care o va lua viitorul nostru" (Op cit., p79)

Instrumentată de utopie şi de teroare, filosofia şi-a văzut pusă în pericol propria identitate. Din ilustrare a mirării şi a îndoielii în faţa misterului Fiinţei, filosofia a fost mutilată de diferitele forme de reducţionism: de la cel freudian la cel economicist sau sociologist. Dacă în contextul nazismului, filosofia a devenit o penibilă antropologie rasistă, în registrul comunist ea este înlocuită cu o sociologie în care motivaţia manipulatoare copleşeşte orice cogniţie.

Dar Jaspers sesizează că tocmai din această cumplită dramă a sa şi a lumii îşi poate extrage filosofia şansa unui viitor.

Căci dacă filosofia a făcut posibile atât libertatea cât şi totalitarismul, ea are misiunea "de a fortifica, prin felul ei de gândire, puterea de rezistenţă împotriva cinismului propagandei ce caracterizează o viaţă publică devenită monotonă, împotriva descompunerii interioare

provocate de credinţa în absurd care atinge unul dintre piscurile sale cele mai teribile în recunoaşterea vinovăţiei la procesele înscenate" (ibidem, p. 81)

Dacă totalitarismul se defineşte poate tocmai prin anihilarea tuturor germenilor libertăţii, în lumea liberă reuşesc să subziste toţi germenii totalitarismului. Filosofia, la acest sfârşit de mileniu, are misiunea de a identifica şi combate aceşti factori care folosesc până şi adevărul în slujba minciunii, (ibidem, p.83)

Din cele expuse mai sus, rezultă că ar fi o naivitate să ne închipuim că filosofia viitorului se va putea sustrage destinului ei, destin care o meneşte unei permanente crize. Dar la fel de adevărat este că atât timp cât omul nu va înceta să se mire şi să se îndoiască, să-şi sesizeze precaritatea propriei condiţii alături de conştientizarea stării sale de privilegiat prin capacitatea de interogaţie asupra Fiinţei; cât timp vor fi oameni care nu vor avea acces la rafinamentul calculelor savanţilor sau la desăvârşirea misticilor; cât timp libertatea va fi pândită de utopiile criminale, filosofia va ocupa un loc central în sistemul culturii.

Chiar dacă întreaga istorie a filosofiei este, până la urmă, istoria unor crize succesive sau ciclice, oricum filosofia viitorului nu-şi poate permite luxul întârzierii în contemplarea propriei crize, în obscuritatea limbajului, în autoreflecţie sau în indiferenţa iresponsabilă în raport cu universul puterii. Căci dacă Bernard-Henri Levy, are dreptate când spune că puterea "este celălalt nume al lumii", atunci filosofia "nu ar merita nici măcar o oră de strădanie dacă nu ar lua în primul rând forma şi figura politicului" (B.H. Levy, Barbaria cu chip uman, Ed. Humanitas, 1992, p. 11)

Este un mesaj pe care, viitorul însuşi ni-1 transmite în legătură cu şansa filosofiei...

1.2. ISTORIA FILOSOFIEI: OBIECT şi STATUT

Ce este filosofia? Pentru a răspunde la această întrebare ne vom opri la o mai puţin cunoscută dar cuprinzătoare definiţie dată de filosoful german M. Heidegger (1889-1976). El scrie că filosofia este "o ontologie fenomenologică universală care porneşte de la o hermeneutică a fiinţării umane".

Ontologia este ceea ce am putea numi teoria despre fiinţă, despre simplul fapt de a fi, iar fenomenologia este o metodologie prin care obiectul de studiu este abordat în sine, prin sine şi pentru sine, făcându-se abstracţie de contextul şi conexiunile în care acest obiect este integrat.

Filosofia este, însă, o ontologie fenomenologică universală întrucât ea face referire la fiinţa integrată, este un discurs totalizator spre deosebire de diferitele ştiinţe care îşi apropriază cognitiv doar unul sau altul dintre registrele realităţii.

Dar punctul de plecare şi motivaţia esenţială a filosofiei este o hermeneutică a fiinţării umane. în sens general, hermeneutica este o tehnică a interpretării obiectului de studiu în 'scopul sesizării sensului existenţei acesteia, o interpretare în vederea sesizării elementului esenţial care dă obiectului individualitatea, care îl deosebeşte de celelalte. Dar, filosofia, deşi discurs universal, are sens doar în măsura în care porneşte de la om şi se împlineşte în soluţii pentru om. în ciuda nenumăratelor definiţii date (în timp) filosofiei, celei date de Heidegger

nu-i prisoseşte şi nu-i lipseşte nimic, putând plasa filosofia exact la locul cuvenit în sistemul culturii.

Etimologic, termenul "filosofie" provine din cuvintele greceşti filos (iubitor de) sau filia (iubire de) şi sophia (înţelepciune). Deci filosofia nu este "înţelepciunea" însăşi ci permanenta ei căutare. Acest lucru este demonstrat (după cum vom vedea mai departe) de faptul că marii gânditori ai Antichităţii nu se autonumeau "sophoi" (adică "înţelepţi"), ci doar, filosofi (adică iubitori şi căutători ai adevăratei înţelepciuni)

Mai subliniem faptul că disciplina intelectuală de care ne ocupăm a fost denumită veacuri de-a rândul (din perioada imediat post-aristotelică până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea) cu termenul de metafizica. Povestea acestui termen este pe cât de ciudată pe atât de dătătoare de seamă pentru obiectul "iubirii de înţelepciunii".

După moartea lui Aristotel (3221.Hr), discipolii săi şi-au pus problema stabilirii unei ordini de lectură a operelor maestrului. Acesta, printre atâtea şi atâtea mari scrieri, lăsase un tratat de Fizică (care se ocupa de principiile ce guvernează determinismul naturii) precum şi o colecţie (fără titlu) de texte ce investigau principiul întregii realităţi (naturale, umane şi supranaturale). Când s-a pus problema stabilirii locului acestui tratat fără nume, unul dintre discipoli a spus:"meta ton phisika" (adică după fizică). Acest după nu este unul spaţial, ci semnifică un plus de cuprindere, de generalitate şi abstractizare al metafizicii în raport cu teoria despre natură.

In fond, filosofia şi metafizica nu se contrazic, ele au acelaşi obiect despre care postulează calităţi diferite dar complementare.

1.3. FILOSOFIA şi ISTORIA FILOSOFIEI

In a sa "îndrumare în filosofie" (1922), Mircea Florian scria că "istoria filosofiei este oglinda filosofiei" (p.7). şi cum în natura filosofiei stă însuşi faptul schimbării, atunci "filosofia este însăşi istoria filosofiei". Istoria gândirii propune o ordine progresivă; între sistemele şi obiectivele filosofice există legături logice şi tematice.

In aceeaşi ordine de idei, A. Fouilée arăta că istoria filosofiei face parte din filosofia însăşi, întrucât ea are un obiect comun de studiu cu filosofia: anume spiritul care reflectă asupra sieşi, asupra scopului său şi asupra principiului întregii existenţe. Acelaşi autor reflectă şi asupra locului istoriei filosofiei în sistemul disciplinelor spirituale. Dacă istoria în general trebuie să parcurgă drumul de la acţiunile majore ale umanităţii la cauzele acestora, şi dacă se ţine seama că aceste cauze sunt ideile morale, religioase, ştiinţifice etc. Atunci progresul speculaţiei este cel care structurează şi pe cel al celorlalte acte umane. în fond, istoria filosofiei este istoria conştiinţei reflectate prin care umanitatea ia act de sine însăşi. (A. Fouillée- Histoire de la philosophie, Delagrave, 1919, p. 1)

Să purcedem, dar, la parcurgerea (fie şi sumară pe alocuri) a drumului conştiinţei umane deschisă către lume şi întoarsă (în acelaşi timp) asupra

2. EVOLUŢIA GÂNDIRII FILOSOFICE UNIVERSALE

2.1. Ontologia arhaică

Istoria tradiţională a culturii a acordat o atenţie preponderentă culturilor scrise sau fondate pe mentalitatea raţionalistă de tip greco-latin.

Astfel, istoria şi filosofia culturii a suferit mult timp de boala "europocentrismului" ignorând importanţa culturilor nescrise sau a valorilor unor culturi neeuropene . Din această perspectivă, universul de valori al societăţilor arhaice a fost considerat ca pre-cultural, ca tranzitoriu înspre formarea unei culturi în sensul consacrat, european, al termenului.

Cumpăna dintre secolele XDÍ şi XX înregistrează o schimbare de orientare. Această nouă orientare are ca premiză ideea că o cultură se poate articula nu numai pe documente scrise . Analiza şi interpretarea culturilor arhaice s-a realizat prin studiul unui cu totul alt tip de documente: ritualuri magice, concepţii religioase (elaborate, conservate şi transmise pe cale orală), arhitectura primitivă, dispunerea şi organizarea aşezărilor umane, arta primitivă etc. Studiul aprofundat şi comparat al acestor documente a scos în evidenţă valori specifice lumii arhaice, un sistem ontologic închegat şi coerent.

Unul dintre savanţii care a contribuit mult la reconstituirea "ontologiei arhaice" a fost Mircea Eliade prin lucrările: "Tratat de istorie a religiilor", "Sacrul şi profanul", "Mitul eternei reîntoarceri", "Nostalgia originilor", "Aspecte ale mitului", "Istoria credinţelor şi ideilor religioase" ş.a.

In viziunea lui M. Eliade, ontologia arhaica nu reprezintă o simplă schemă explicativă aplicată realului. Această ontologie are, în primul rând, o motivaţie pragmatică. Omul arhaic, prin însuşirea şi trăirea acestei ontologii, îşi asigură un statut existenţial superior, ca o deschidere înspre realitatea mântuirii personale. Intr-o pagină de jurnal M. Eliade îşi mărturisea o veche ambiţie - "a scrie într-o zi o metafizică utilizând exclusiv documentele civilizaţiei primitive şi orientale."

Elementele acestui sistem metafizic se găsesc numeroase în "Istoria credinţelor şi ideilor religioase". Unii comentatori ai operelor lui Eliade consideră că obiectivul ultim al acestei istorii urmăreşte transformarea acesteia într-un instrument filosofic, într-o bază a unei ontologii universale presistematice. Istoria religiilor este în măsură să surprindă permanenţa situaţiilor existenţiale specifice omului, a cărei expresie originară şi autentică este experienţa religioasă. Structura ontologiei umane, exprimată în formele sale arhaice poate fi astfel surprinsă, descrisă, interpretată. Acesta a fost obiectivul de o viaţă a lui Eliade: recuperarea hermeneutică a ontologiei arhaice (Adrian Marino - Hermeneutica lui M. Eliade, Ed. Dacia, 1980)

Pentru M. Eliade ontologia arhaică este fondată pe ideea precedenţei esenţialului în raport cu existenţa obiectivă."Omul este cum este astăzi pentru că ceva s-a întâmplat într-un anume fel, ab origine" Sesizăm aici o corespondenţă între viziunea lui Eliade şi concepţia lui Heidegger care, în "Scrisoare despre umanism", susţinea ideea precedenţei esenţei în raport cu existenţa obiectivă.

Pentru homo religiosus, existenţa reală, autentică începe în clipa însuşirii acestei "istorii sacre" şi a asumării consecinţelor ei. Miturile care relatează această istorie sunt mituri

ale originii condiţiei actuale a omului, a plantelor, a animalelor, a instituţiilor, a normelor morale, a morţii etc.

Mai târziu, odată cu trecerea de la arhaism la cultura scrisă, după primele forme de demitizare se asistă la un efort de a trece dincolo de mit în măsura în care ea reprezintă o istorie divină şi efortul de a ajunge la izvorul iniţial de unde a ţâşnit realul pentru a identifica matricea fiinţei: principiul. Speculaţia filosofică a regăsit, pentru scurt timp, cosmogonia. Această reîntoarcere nu se mai face în perioada culturilor scrise pe cale rituală, ci doar prin efortul gândirii.

Unii istorici ai religiilor - cei ataşaţi orientării fenomenologice au surprins şi subliniat "platonismul" avant la lettre al acestei ontologii: l)postularea sacrului ca singurul real (perfect, pur, în afara determinărilor de spaţiu şi timp); 2) ruptura de nivel ontic între lumea sacră şi profană (impură, trecătoare, existentă într-un spaţiu omogen şi definibilă doar printr-o raportare la sacru).

Ideea de arhetip (model ideal al concepţiilor şi actelor omului primitiv) aminteşte de filosofia ideilor.

In cadrul ontologiei arhaice, spaţiul interesează doar ca "realitate în grad suprem", ca spaţiu sacru. Aceste spaţii sacre sunt imaginate ca centre

ale lumii, sunt străbătute de o axă a lumii. în centrul lumii a început crearea cosmosului şi a lumii."Simbolismul" centrului cuprinde noţiuni multiple: canalul de joncţiune intre iad şi pământ, cea de spaţiu hierofanic şi, prin aceasta real ("Tratat de istoria religiilor") Omul religios nu alege ci doar urmează să descopere aceste spaţii sacre.

Spaţiul sacru este un spaţiu de deschidere a omului profan, spre divinitate. Locuirea în acest spaţiu echivalează cu locuirea în proximitatea zeului. în această ordine de idei, realitatea templului îi sugera lui Eliade sacralitatea exprimată în volum, prin compararea cu nava (naos-ul). Nava este acea formă închisă care apară de degradare şi disoluţie (de exemplu disoluţia în ape).

Ontologia arhaică presupune permanenta tendinţă a omului de reîntoarcere rituală la origini. Prin ritual se repetă periodic cosmogonia , se repetă timpul pur, primordial al Creaţiei. Acest ritual al reîntoarcerii la timpul primordial este o purificare de păcatele personale sau ale comunităţii dintr-un interval de timp.

Omul religios tinde periodic spre arhetip, spre stări pure. De aici tendinţa de reîntoarcere la primul moment, de repetare a ceea ce a fost la început. "Atât timp cât nu se înţelege funcţia creatoare de arhetipuri a reîntoarcerilor, a repetiţiilor, nu se va înţelege cum sunt posibile istoria şi formele religiei". Se observă o distincţie între timpul sacru şi cel profan (destructiv, reversibil, care uzează fiinţa umană, societatea şi cosmosul). Periodic, acest timp profan trebuie anulat prin scufundarea în timpul sacru, puternic şi real. Omul religios încearcă să se instaleze la izvoarele sacrului, atunci când lumea se află în statu nascendi, când zeii se aflau la apogeul puterii lor. în mod paradoxal, omul, participând ritual la sfârşitul lumii devine contemporan cu începutul absolut al lumii, reîncepându-şi existenţa intact, aşa cum fusese în momentul naşterii.

Cosmogonia serveşte ca model exemplar oricărui mod uman de a face. Omul arhaic revine la timpul sacru fie atunci când creează ceva, fie pentru a asigura succesul unei domnii, fie pentru vindecarea unor boli etc. Concepţia implicită a ritualurilor de vindecare este că

viaţa nu poate fi reparată ci numai recreată prin repetiţia cosmogoniei care este modelul exemplar al oricărei creaţii.

Timpul sacru este mereu acelaşi, construit dintr-o suită de eternităţi: nu curge, nu participă la durata profană, este un etern prezent, recuperabil la infinit. El face posibilă existenţa timpului profan în care se desfăşoară existenţa umană, fiindu-i arhetip.

M. Eliade arată că "în parte, sunt justificate observaţiile că aceste concepţii nu neagă libertatea creatoare a omului şi progresul istoriei. Numai în parte, însă, căci omul religios, chiar cel primitiv, nu refuză în principiu, progresul. El îl acceptă, însă ii conferă o semnificaţie sacră. Tot ceea ce într-o perspectivă modernă ne apare ca un progres (social, cultural, tehnic) în raport cu situaţii anterioare a fost asociat în societatea arhaică tot cu atâtea revelaţii divine. Avem aici o sete de sacru, o nostalgie a fiinţei. Comportându-se conform aceste; ontologii, omul religios proclamă că el nu crede decât în fiinţă, că participarea lui la fiinţă îi este garantată prin revelarea sacrului, revelare a cărui principal păstrător este omul."

Este cunoscut faptul că demersurile lui Eliade în sensul reconstituirii ontologiei arhaice sunt legate de definirea sacrului şi a dialecticii sacru-profan. în definirea sacrului, Eliade se confruntă cu ideile lui R. Otto (care defineşte sacrul drept "cel cu totul altul", divinul sau "numinosul") căruia îi reproşează exagerările psihologiste, precum şi cu ideile lui E. Durkheim care înţelege sacrul doar în totala lui opoziţie cu profanul, detaşându-se şi de reducţionismul sociologist al acestuia. în studiul "Natura şi cunoaşterea a faptului religios în religiologia fenomenologică", C. Petru inventariază principalele componente ale câmpului semantic ale termenului de sacru la Eliade: puternic şi eficace, viu şi real, adevărat şi semnificativ, exemplar şi creator, originar, durabil, veşnic, organizat, ordonat, prestigios, supranatural, supra-uman, transcendent, absolut, divin, misterios şi "cel cu totul altul":

Ca indianist de prestigiu, Eliade a folosit modalităţile gândirii indiene în definirea sacrului. La el sacrul este real şi semnificativ şi puternic.

Aşa cum arată S. Al.-George, Brahman, în Vede şi Upanişade, deci este considerat ca lipsit de determinaţii, el este totuşi prezentat în termeni pozitivi: fiinţă, realitate, gândire, infinitate, beatitudine, forţă, putere. în logica indiană, definiţia nu urmăreşte calificarea prin care se urmăreşte dezvăluirea esenţei obiectului studiat. în această logică, definiţia este o operaţie în care definitorul devine semn de recunoaştere a obiectului studiat, (logica Nyaya)

Eliade nu se mai întâlneşte însă cu tradiţia indiană şi se apropie mai mult de Durkheim în problema dialecticii sacru-profan, în care cei doi termeni comunică numai în măsura în care se convertesc unul în celălalt fără a avea un substrat embrionar comun. O asemenea polaritate nu este acceptată în gândirea indiană, unde polaritatea se manifestă între transcendent şi apariţia lui în imanenţă, respectiv între două ipostaze ale aceluiaşi real. Atunci când Eliade acordă profanului calitatea de haos (care, ca realitate precosmogonică, reprezintă imaginea de primordialitate şi totalitate confundate cu sacrul), el nu mai pune, deci, profanul în polaritatea absolută cu sacrul.

Ontologia arhaică afirmă sacrul ca singurul real şi distincţia ontică sacru-profan dar se ocupă cu raportul funcţional dintre sacru şi lumea determinaţiilor profane pe care le întemeiază.

în parte, însă, căci omul religios, chiar cel primitiv, nu refuză în principiu, progresul. El îl acceptă, însă îi conferă o semnificaţie sacră. Tot ceea ce într-o perspectivă modernă ne apare ca un progres (social, cultural, tehnic) " raport cu situaţii anterioare a fost asociat în

societatea arhaică tot cu atâtea revelaţii divine. Avem aici o sete de sacru, o nostalgie a fiinţei. Comportându-se conform acestei ontologii, omul religios proclamă că el nu crede decât în fiinţă, că participarea lui la fiinţă îi este garantată prin revelarea sacrului, revelare a cărui principal păstrător este omul."

Este cunoscut faptul că demersurile lui Eliade în sensul reconstituirii ontologiei arhaice sunt legate de definirea sacrului şi a dialecticii sacru-profan.

In definirea sacrului, Eliade se confruntă cu ideile lui R. Otto (care defineşte sacrul drept "cel cu totul altul", divinul sau "numinosul") căruia îi reproşează exagerările psihologiste, precum şi cu ideile lui E. Durkeim care înţelege sacrul doar în totala lui opoziţie cu profanul, detaşându-se şi de reducţionismul sociologist al acestuia. în studiul "Natura şi cunoaşterea a faptului religios în religiologia fenomenologică", C. Petru inventariază principalele componente ale câmpului semantic ale termenului de sacru la Eliade: puternic şi eficace, viu şi real, adevărat şi semnificativ, exemplar şi creator, originar, durabil, veşnic, organizat, ordonat, prestigios, supranatural, supra-uman, transcendent, absolut, divin, misterios şi "cel cu totul altul":

Ca indianist de prestigiu, Eliade a folosit modalităţile gândirii indiene în definirea sacrului. La el sacrul este real şi semnificativ şi puternic.

Aşa cum arată S. Al.-George, Brahman, în Vede şi Upanişade, deci este considerat ca lipsit de determinaţii, el este totuşi prezentat în termeni pozitivi: fiinţă, realitate, gândire infinitate, beatitudine, forţă, putere. în logica indiană, definiţia nu urmăreşte calificarea prin care se urmăreşte dezvăluirea esenţei obiectului studiat. în această logică, definiţia este o operaţie în care definitorul devine semn de recunoaştere a obiectului studiat, (logica Nyaya) Eliade nu se mai întâlneşte însă cu tradiţia indiană şi se apropie mai mult de Durkheim în problema dialecticii sacru-profan, în care cei doi termeni comunică numai în măsura în care se convertesc unul în celălalt fără a avea un substrat embrionar comun. O asemenea polaritate nu este acceptată în gândirea indiană, unde polaritatea se manifestă între transcendent şi apariţia lui în imanenţă, respectiv între două ipostaze ale aceluiaşi real. Atunci când Eliade acordă profanului calitatea de haos (care, ca realitate precosmogonică, reprezintă imaginea de primordialitate şi totalitate confundate cu sacrul), el nu mai pune, deci, profanul în polaritatea absolută cu sacrul.

Ontologia arhaică afirmă sacrul ca singurul real şi distincţia ontică sacru-profan dar se ocupă cu raportul funcţional dintre sacru şi lumea determinaţiilor profane pe care le întemeiază.

Activismul sacrului se ilustrează în procesul de hierofanie prin care el se manifestă în diverse entităţi ale lumii profane. întreaga natură, ca, de altfel întreaga lume profană, este un receptacol de hierofanii. Criteriul de singularizare a unor entităţi profane în raport cu altele este faptul de a deveni substanţă a unei sau a unor hirofanii, adică de a deveni sau de a incorpora sau revela altceva decât sunt ele în sine, deci de a avea putere de semnificare.

Eliade arată că dialectica sacrului are mai multe aspecte:

- convertirea unui obiect într-o entitate opusă lui;
- paradoxul coincidenţei sacru-profan în acelaşi obiect;
- paradoxul că realitatea absolută şi infinită apare limitată şi relativă.

In teoretizarea relaţiei sacru-profan, Eliade porneşte de la disocierea radicală între cele două planuri. Pasul imediat următor este sublinierea stărilor de alternanţă, de reciprocitate şi complementaritate ale celor doi termeni. Puterea de semnificare este reflexul reciprocităţii celor doi termeni. Dar funcţionalitatea dialecticii sacru-profan nu se reduce la activismul, prin hierofanie, a sacrului în profan. Omul este componenta privilegiată a lumii profane. "Privilegiată" deoarece omul este singura componentă a lumii profane care are o conştiinţă înnăscută a sacrului, care are permanenta năzuinţă a refacerii unităţii primordiale a sacrului cu profanul.

Eliade a avut intenţia să scrie cartea "Omul ca simbol". "Aş insista asupra rolului de tehnică spirituală, de împlinire, de echilibru, de fecunditate ce revine imaginaţiei. în măsura în care omul modern se regăseşte pe sine în simbolismul arhaic, antropocosmic, el atinge o nouă dimensiune existenţială. Această dimensiune îl apară de nihilismul istoricist, fără a-1 expulza din istorie. S-ar putea ca istoria să-şi dezvăluie astfel adevăratul sens: epifania unei condiţii umane glorioase."

In această ordine de idei, semnalăm existenţa unei ontologii a simbolului. Conform acestei ontologii, simbolul îndeplineşte o dublă funcţie: existenţială şi cognitivă. El unifică cele mai diverse aspecte ale realului. Simbolul revelează, dincolo de elementele lumii profane (constituite ca semne), semnificaţii transcendente (inaccesibile experienţei imediate). Eliade arată în "Tratat" că participarea la un simbol asigură devenirea spre sacru a participantului. Un simbol nu se reduce la o simplă prelungire a hierofaniei: este el însuşi o hierofanie.

Eliade schiţează chiar şi o logică a simbolurilor. Această gândire simbolică asigură libera circulaţie a omului prin toate nivelurile realităţii. Dacă simbolul unifică planuri şi realităţi aparent reductibile, totuşi experienţă magico-religioasă implică transformarea omului în simbol. Această ontologie arhaică nu este un sistem speculativ menit să producă texte şi cărţi. El este, în primul rând, o ontologie pragmatica, adică o soteriologie: o ontologie a mântuirii.

2.2 FILOSOFIA în ORIENTUL ANTIC

De-a lungul întregii sale istorii, Europa a manifestat o adevărată fascinaţie pentru spiritualitatea Orientului. Cu precădere în primele decenii ale secolului XX, Occidentul şi-a manifestat interesul pentru culturi le oriental în cel puţin două direcţii:

1) prin absolutizarea şi idealizarea valorilor Orientului, considerate a fi capabile să rezolve criza multilaterală a civilizaţiei europene din preajma primului război mondial. H. von Keyserling a fost promotorul fervent al acestei orientări.

2) o orientare care proceda la un negativism absolut în raport cu valorile Orientului. H. Massis, unul dintre cei mai importanţi filosofi neotomişti, consideră că resurecţia în Europa a elementelor culturale orientale nu este decât o manevră subterană, coordonată şi realizată de Germania, definită drept duşmanul ireductibil al civilizaţiei europene.

Ambele orientări au contribuit la falsificarea şi denaturarea mesajului real al spiritualităţii orientale. Aceste orientări n-au reprezentat forme de cunoaştere a Orientului ci doar nişte judecăţi de valoare (absolut pozitive sau absolut negative) referitoare la Orient.

Aceeaşi perioadă a primelor decenii din secolul XX marchează şi revigorarea studiilor orientale de mare rigoare filosofică şi ştiinţifica. în galeria marilor savanţi europeni care au contribuit la traducerea mesajului original al Orientului în parametrii culturii europene putem aminti: G. Tucci (pentru India, China, Japonia), AL. Bogdanoff (Persia şi India), S. Moscaţii (spiritualitate ebraică), M. Granet (China), M. Eliade (India), P. Masson-Oursel (a investigat cu precădere componenta filosofică a spiritualităţii orientale). Un loc aparte îl ocupă S. Dasgupta, care a elaborat o serie de tratate de istorie a filosofiei şi religiilor indiene, tratate care au format şi inspirat savanţi şi şcoli europene de orientalistică.

Studiile specializate şi comparative ale culturilor orientale au scos în evidenţă nu numai elementele de discontinuitate între diferitele spaţii culturale orientale ci şi trăsăturile comune, structurile asemănătoare de gândire precum şi motivaţiile similare în demersul filosofico-religios.

In general, în Orient se întâlneşte sinteza aproape perfectă între meditaţia filosofică şi exprimarea conceptuală a trăirii religioase.

Motivaţia fundamentală în Orient a demersului filosofic (acolo unde el se manifestă cât de cât autonom) este soteriologică. Demersul filosofico-religios manifestă o profundă solidaritate cu toate actele existenței umane, de la simpla hrănire și sexualitate până la cele mai rafinate acte de creare artistică.

Şcolile şi orientările filosofico-religioase orientale, în ciuda specificităţii lor, manifestă o congruenţă structurală atât cu temele şi ideile ontologiei arhaice dar şi cu problematica filosofiei elaborate pe modelul mentalităţii raţionaliste greco-latine. Pentru a exemplifica aceste idei generale ne vom ocupa de spiritualităţile indiană, chineză, persană şi ebraică.

2.2.1. SPIRITUALITATEA INDIANĂ

Este foarte dificil a se vorbi de o singură filosofie sau de o singură religie sau cultură indiană. Raportul filosofie-religie în spiritualitatea indiană manifestă o profundă unitate problematică şi metodologică.

Problematica, tematica filosofiei indiene este animată, ca în mai tot Orientul, de obsesia soteriologică. Aspectul etic se regăseşte în structurile ascunse ale discursurilor ontologic, cosmologic sau gnoseologic.

Sub aspect metodologic sunt de remarcat două elemente:

1) totala inapetenţă a gânditorilor şi şcolilor indiene la timp, la durată, la cronologie. O dificultate majoră întâmpinată de istoricii spiritualităţii indiene a fost legată de imposibilitatea datării textelor sau faptelor culturale studiate. De aceea, criteriul clasificării doctrinelor, şcolilor şi orientărilor filosofico-religioase indiene este mai degrabă logic decât cronologic.

2) tot în ordinea metodologiei se subliniază depersonalizarea creaţiei filosofico-religioase indiene. în psihologia creatorului sau gânditorului indian domină imperativul conformităţii cu o doctrină consacrată şi cu indicaţiile unui maestru (guru) şi nu originalitatea. M. Eliade consideră că evoluţia şi funcţionalitatea doctrinelor indiene s-ar asemui în Europa mai degrabă cu evoluţia şi funcţionalitatea ştiinţelor decât cu cele ale filosofiei.

In contextul creaţiei filosofice indiene, aportul personal intervenea nu atât în furnizarea unor soluţii absolut noi cât în interpretarea, nuanţarea ,detalierea unei învăţături prealabile şi prestigioase...

Cele mai vechi elemente de cultură şi civilizaţie în India sunt cele legate de complexele arheologice de la Harappa şi Mohenjo-Daro de la care nu ne-au parvenit însă indicaţii referitoare la cultura filosofică religioasă.

Aproximativ în anul 1600 î.Hr. se produce aşezarea în India, peste creatorii şi purtătorii civilizaţiilor Harappa şi Monhenjo-daro, a populaţiilor indo-europene aeriene.

Elementele cele mai vechi ale spiritualităţii indiene sunt consemnate în Vede.

Perioada de preponderenţă a Vedelor se întinde de la începuturile cvasilegendare ale civilizaţiei ariene până în jurul anului 1000 i. Hr.

Vedele cuprindeau un amalgam de imnuri religioase, indicaţii privitoare la tehnica ritualului, texte poetice, elemente de meditaţie filosofică etc.

Preocuparea ritualistă reprezintă caracteristica fundamentală a Vedelor. în cadrul spiritualiţii vedice, ritualul nu era doar un accesoriu spectacular al trăirii religioase. Ritualul vedic avea, în primul rând, o semnificaţie ontologică, într-un univers gândit ca fiind infuzat de sacru, ritualul reprezintă calea privilegiată de contact cu divinitatea. Ritualul imita în mod simbolic cosmogonia şi istoria personală a divinităţii.

Mircea Eliade a încercat să plaseze începuturile filosofiei indiene relativ autonome) în textele Upanişadice ce domină spiritualitatea indiană până în jurul anului 500 î.Hr., până la apariţia şi impunerea budismului. Discursul filosofic, în ciuda relativei sale autonomizări, rămâne fie subordonat, fie într-o relaţie dialogală cu demersul mitico-religios. Oricum, Upanişadele s-au născut ca o tentativă de reacţie la ritualismul care s-a manifestat la sfârşitul perioadei vedice şi care riscau să numai satisfacă necesităţile spirituale ale omului indian.

In Vede şi Upanişade s-au putut identifica cel puţin trei modele cosmogonice,referitoare la originea,crearea şi istoria mitică a lumii. Primul model se găseşte în "Imnul creaţiei". Realitatea precosmogonică este "oceanul de întuneric", asimilabil cu haosul precosmogonic din literatura lui Hesiod. Atât lumea fizică cât şi zeii sunt realităţi posterioare, realităţi generate din substanţa "oceanului de întuneric". "Imnul creaţiei" cuprinde atât o cosmogonie cât şi o teogonie. Elementul sacru ocupă un loc specific: el mijloceşte, el face trecerea de la haosul precosmognic la lumea naturală. Sacrul îndeplineşte o funcţie cosmogonică, adică generatoare şi păstrătoare a ordinei (cosmosul).

Al doilea model cosmogonic îl întâlnim în Satupattva-Brahmana în care elementul precosmogonic este, de asemenea, apa, ca simbol material al lipsei de formă, adică al haosului. Actul prin care se face tranziţia de la haos la cosmos este căldura ascetică. în urma acestui act se formează "oul de aur" din care se naşte mai târziu zeul Prajapaty care îndeplineşte funcţia cosmotică şi care creează lumea naturală şi elementele acesteia prin cuvânt, rostire, puterea numirii. în cadrul acestui model apare, pentru prima oară, ideea

principiilor lumii materiale (pământul, apa, aerul şi focul) care domină sistemele fizice ale întregului Orient şi ale filosofiei greceşti, cel puţin presocratice.

In al treilea model cosmogonic, cel din "Legile lui Manu", apare un concept eliberat de conotaţiile mitologice şi antropomorfice şi anume "fiinţa născută din sine însăşi". Această fiinţă este plasată, în ordinea creaţiei, înaintea apei precosmogonice. Prin unirea apei cu sămânţa fiinţei născute din sine însăşi rezultă "oul de aur", apoi spiritul universal şi. în final, Brahma. în acest model cosmogonic se observă că demersul filosofic premerge, cel puţin funcţional, demersul teologic în sensul că elementul sacru – **Brahma** - se află undeva la finalul lanţului creaţiei.

întâietatea ontologică a lui Brahma este în raport cu lumea fizică, întreaga ontologie şi antropologie brahmanică se poate rezuma prin ideea identităţii între spiritul universal (Brahman) şi spiritul individual (atman). Realitatea naturală, empirică, aflată în afara acestei relaţii de identitate este postulată drept marea iluzie (maya).

In ideea identităţii Brahman-Atman se conţine şi concepţia despre om singura componentă a lumii vizibile aflate într-o relaţie existenţială cu crul. Practic, atman este Brahman subiectivat, individualizat.

In ontologia mitologică brahmanică se originizează şi justificarea împărţirii comunităţii indiene în aşa-numitele caste:

1. casta brahmanilor = păstrătorii doctrinei, realizatori şi supraveghetori ai ritualurilor;
2. ksatrya = corpul social al militarilor şi al clasei politice indiene;
3. viasya = corpul social al negustorilor şi lucrătorilor;
4. sudra = corpul social al celor care trebuie să slujească pe membrii celorlalte trei caste.

Conform mitului brahmanic, în care Brahma suferă o puternică antropomorfizare, brahmanii s-au născut din gura zeului, ksatrya din braţe, viasya din coaste iar sudra din picioarele implântate în pământ.

O componentă definitorie a mitologiei brahmanice este şi concepţia despre lanţul karmic şi cea despre transmigrarea sufletelor (metempsihoză=samsara). Intr-o traducere strict etimologică, conceptul de karma înseamnă fapta, acţiunea umană producătoare de anumite consecinţe de natură morală şi existenţială. Conform acestei concepţii, atman este menit unui şir infinit de reîncarnări, de rematerializări. Calitatea rematerializărilor viitoare depindea în mod esenţial de calitatea morală şi de conformitatea cu normele consacrate din actuala existenţă. în morala brahmanică se prevedea că păcatele trupeşti atrăgeau o rematerializare în entităţi nemişcătoare; păcatele prin cuvânt atrăgeau reîncarnări în păsări, iar păcatele cu gândul duc la o reîncarnare în indivizi umani de o condiţie socială şi morală inferioară.

In brahmanism, lanţul karmic este cu necesitate infinit. Prin desăvârşire morală, prin respectarea normelor şi a ritualurilor se putea obţine cel mult uşurarea apăsării sale.

In jurul anului 500 l.Hr. se produce prima mare reacţie antibrahmanică: budismul. Istoria şi filosofia religiilor a consacrat multe şi profunde eforturi hermeneutice aplicate budismului. El poate fi abordat din perspectiva religioasă, filosofică, etică, politică etc.

S-a spus despre budism că este o religie rară zeu, dar cu un mare doctrinar şi un apostol. Unele abordări, marcate de reducţionsimul istoricist, au analizat budismul doar ca o

reacţie a castei ksatrya împotriva dominaţiei social-politice a brahmanilor în societatea indiană.

Explicaţia, dincolo de sâmburele de adevăr, este departe de a desprinde specificitatea şi esenţa fenomenului budist. Budusimul s-a constituit mai degrabă dintr-o profundă necesitate soteriologică, ce se simţea [«satisfăcută de brahmanismul târziu, definit printr-un ritualism excesiv şi despiritualizat precum şi prin "monopolul asupra mântuirii" deţinut de braha

Problema fundamentală a budismului este cea a suferinţei Prima cauza a suferinţelor este *ignoranţa* (**avidya**). Ignoranţa produce lucrurile compuse, multiplicitatea. De aici rezultă cunoaşterea inautentică (într-o mare diversitate). Mai departe apar numele şi corpurile. De aici rezultă cele 6 simţuri, contactul cu lumea naturală, iluzorie, senzaţiile, dorinţele, naşterea, bătrâneţea, moartea şi suferinţa..

Budismul aduce elemente noi şi în problema karma-samsara. în budism, lanţul karmic nu este infinit. El poate fi întrerupt printr-o asceză severă şi prin autodesăvârşire morală. Orice individ uman (indiferent de castă, etnie sau educaţie) are şansa întreruperii lanţului karmic şi, prin aceasta, a accesului în starea *nirvana* (existenţa într-un grad suprem,

cunoaştere autentică, beatitudine absoluta etc.) care trebuie diferenţiata de acea cunoaştere din lanţul karmic.

Budismul, ca fenomen de istorie a religiilor a cunoscut doua mari variante: 1) **Hynayana** sau "micul car"; 2) **Mahayana** sau "marele car".

Hynayama se caracterizează printr-un ascetism foarte sever, prin păstrarea cu stricteţe a doctrinei şi a practicilor originare, în timp ce *mahayana* s-a caracterizat prin popularizarea mesajului soteriologic, relaxarea ascezei, preluarea unor elemente doctrinare şi ritualice brahmanice, inclusiv a unui pantheon de sorginte brahmanică.

In acelaşi context, trebuie subliniat că budismul este prima religie universalistă din istorie. El a încercat şi a reuşit să depăşească graniţele Indiei şi a influenţat puternic cultura Chinei, a Japoniei (budismul-zen), în Ceylon, Koreea, etc.

Budismul s-a conservat, în forme mai mult sau mai puţin apropiate de origini, în alte spaţii geografice decât în vatra sa de formare. Astăzi este dominat în Tibet (budismul lamaist), în Ceylon (comunităţile singaleze), în Japonia şi alte zone extrem - orientale.

Budismul lamaist este puternic influenţat de mahayana (budismul monastic).

Jainismul este o altă orientare heterodoxă (ce se raportează negativ la fundamentele spirituale vedice şi upanişadice) apărută aproximativ în acelaşi timp cu budismul şi înrudită ideatic cu acesta. şi jainismul condamnă formalismul brahmanismului târziu. Se acceptă posibilitatea întreruperii lanţului karmic prin asceză şi desăvârşire morală, se promovează *nirvana* ca motivaţie fundamentală a existenţei umane. Asceza jainistă promovează dreapta credinţă, dreapta cunoaştere şi dreapta purtare. Spre deosebire de budism, jainismul manifestă mai multă deschidere şi ataşament pentru preocupările de filosofie a naturii. Registrul ontologic natural este împărţit de jainişti în componenta animatului (zona fizică, naturală, infuzată de divin sau spiritual) şi inanimatul (elementele naturale fundamentale, pământul, aerul, apa, focul) care la rândul lor, sunt constituite din particule indivizibile şi primare numite anu. Particulele anu sunt cuprinse şi în structura intimă a elementelor animate, spiritualizate. Scopul ascezei jainiste este tocmai eliberarea totală a elementului animat de componenta

fizică reprezentată de particulele anu. Astfel, în jainism avem o explicare a ascezei cu argumente fizice.

Sistemul Carvaka-Lokayata reprezintă reacţia cea mai radical-antiteistă la spiritualismul vedic. Acest sistem deplasează accentul meditaţiei filosofice pe problematica naturii. Şi aici întâlnim cele patru elemente fundamentale la care se mai adaugă şi eterul. Şcoala Carvaka promovează, şi ea, concepţia de factură atomistă despre particulele anu. Pe această bază de filosofie naturală, Carvaka-Lokayata neagă existenţa zeilor şi a sufletului (atman). Se acceptă, în afara registrului material, doar conştiinţa cunoscătoare (asimilabilă cu intelectul), şi aceasta având în structura şi constituţia sa elementul material. în plan etic, Carvaka-Lokayata combate ascetismul şi ritualismul, promovează un hedonism raţional, asemănător cu epicureismul de mai târziu.

Spiritualitatea indiană se ilustrează şi prin şcolile filosofico-religioase care păstrează fundamentele şi esenţa spiritului vedic, realizând cel mult interpretarea şi nuanţarea acestui spirit.

De departe, cea mai importantă şcoală ortodoxă este şcoala Samkhya. întemeietorul legendar este Kapila. Samkhya conţine cea mai vastă literatură în contextul şcolilor filosofice indiene. Această orientare păstrează nealterată doctrina brahmanică despre identitatea Brahman-Atman şi despre Kanna. Samkhya a realizat o desăvârşită explicaţie integratoare a lumii spiritului şi a lumii materiale. Astfel Samkhya concepe lumea vizibilă ca rod al cooperării a două principii **prakriti** (prin care se înţelege natura nemanifestată) şi **purusa** (spiritul universal).

Natura nemanifestată are în constituţia sa trei tendinţe înmiite *guna*: *satva*, *tamas* şi *rajas*. *Satva* este principiul ascensiunii şi al luminii, *tamas* - principiul descinderii şi al obscurităţii, iar *rajas* - principiul echilibrului şi al armoniei. în starea de manifestare a lui prakiti, cele trei guna sunt complet inactive. Prakiti trece în starea de manifestare iar cele trei guna în starea de acţiune numai în urma contactului dătător de mişcare şi formă CU spiritul sau purusa. Samkhya conferă *naturii* şi *spiritului* o demnitate ontologică egală.

Spiritul purusa îşi păstrează condiţia de transcendenta, rolul de agent al dinamicii naturii revenind în cele treigwna activate prin coniac iul tangenţial cu purusa.

Este foarte greu de stabilit originea în timp a teoriei şi practicii *yoga*. Aproape toate şcolile şi orientările filosofico-religioase comentează sau dezvoltă un aspect sau altul al fenomenului **yoga**.

Patandjali-cel care adună la un loc şi sistematizează toate informaţiile despre yoga-ar fi trăit într-o perioadă ce se întinde din secolul II I. Hr până în secolele III-V d.Hr.

Fenomenul yoga nu conţine o ontologie sau o metafizică proprie. Acest fenomen a preluat, fără prea mari adaptări, metafizica Samkhya: yoga nu face altceva decât să dezvolte consecinţele soteriologice ale samkhyei. Conform doctrinei samkhya, pentru atingerea desăvârşirii şi eliberării era suficientă meditaţia la raportul dintre lumea natural-sensibila (prakriti) şi spiritul universal (purusa). în samkhya, deci, procesul propriu-zis al filosofării se confundă cu o tehnică soteriologică. Doctrinarii yoga consideră, însă, meditaţia filosofică drept o condiţie necesară dar nu şi suficientă a desăvârşirii.

In referinţa fundamentală despre yoga (Yoga Sutra) elaborată de Patandjali, sunt expuse şi descrise opt etape fundamentale ale misticii yoga:

1) *yama* (sau etapa înfrânărilor)-înfrânare de la furt, ucidere, minciună, sexualitate şi avariţie.

2) *nyama* (etapa deprinderilor, a disciplinelor): meditaţia asupra dualismului purusa-prakriti, curăţenia trupească şi sufletească, pregătirea trupului pentru asceză.

3) asana - referitoare la posturile trupului conform unor tehnici speciale ce urmăreau eliminarea mişcărilor haotice şi a integrării dezordonatoare a trupului uman în contextul natural.

4) *pranayama* - etapa unor tehnici foarte complicate de ritmare ordonată a respiraţiei, pomindu-se de Ia premisa că respiraţia dezordonată şi haotică provoacă dezordinea şi haosul gândirii şi spiritului.

5) *pratiahara* – prin care se atinge autonomizarea activităţii senzoriale de contactul de entităţile (obiectele) aflate în lumea exterioară.

6) *dharana* - concentrarea asupra spiritului autonom în raport cu natura sau concentrarea asupra unei noţiuni perfect abstractizate care desemnează spiritul autonom.

7) *dhyana* - meditaţia asupra spiritului surprins şi conştientizat prin concentrare.

8) *samadhi* - etapa supremă a procesului mistic yoga, definită atât dintr-o perspectivă gnoseologică precum o confundare a procesului cunoaşterii cu obiectul acesteia, cât şi dintr-o perspectivă ontologică, drept atingerea independenţei totale a spiritului în raport cu determinismul natural-senzorial.

Etapa a şasea-dharana - nu trebuie confundată cu concentrarea de tip *ekagrata*, care este doar o etapă preliminară a practicii yoga şi care înseamnă concentrarea asupra unui obiect natural exterior sau asupra unei părţi a organismului uman. **Dharana** este o variantă superioară şi rafinată de concentrare atinsă după ce sufletul individual devine autonom în raport cu lumea exterioară.

In general, practica yoga este elementul de legătură al întregii spiritualităţi indiene. După încetarea preponderenţei budiste în India, teoria şi practica yoga a făcut posibilă sinteza hinduistă care a preluat elemente esenţiale atât din spiritualitatea vedic-upanişadică, din brahmanism, precum şi din alte şcoli filosofico-religioase.

Această sinteză hinduistă este expusă într-un text indian fundamental, *Bhagavad-Gita*, de fapt un capitol al marii epopei Mahabharata. Dacă atât în brahmanism cât şi în budism în samkhya şi yoga clasică, idealul desăvârşirii şi eliberării sufletului uman se putea obţine numai prin ruperea şi izolarea totală de lumea naturală, Bhagavad-Gita şi, în general sinteza hinduistă, promovează o asa-numită yoga a **faptei**.

Conform teoriei lanţului karmic, fiecare faptă umană avea consecinţe de regulă malefice asupra şirului existenţelor ulterioare. Sinteza hinduistă porneşte de la ideea că ruperea totală a sufletului individual de lumea istoric-naturală este imposibilă. Pe de altă parte, se consideră că este suficientă atitudinea de neexploatare a faptelor, de nebucurare în raport cu producerea lor pentru ca aceste fapte să nu mai aibă consecinţe de natură karmică.

Filosofia **Bhagavad-Gitei** a urmărit, de fapt, o resacralizare a vieţii şi faptelor omului trăitor în spaţiul natural şi în istorie. Prin această filosofie s-au conferit semnificaţii sacre tuturor actelor concrete ale existenţei umane.

Tot în contextul şcolilor ortodoxe se remarcă perechea de doctrine **Vaisesika-Nyaya**. Doctrina **Vaisesika** expune problematica ontologică şi cosmologică a orientării, în timp ce Nyaya abordează problema gnoseologică şi logică. Şi **Vaiseika** postula drept elemente

fundamentale ale naturii: pământul, apa, aerul şi focul. Acestea, la rândul lor, suni constituite din particule elementare anu, omologabile cu atomii lui Democrit sau Epicur.

Elementele naturii există în anumite cadre, precum spaţiul, timpul şi eterul (care desemnează caracteristica limitei cosmosului) De asemenea, şcoala Vaisesika acceptă existenţa, alături de elementele naturale, şi a unor elemente spirituale: sufletul (ca depozitar al sentimentelor şi afectelor) şi intelectul (conştiinţa cunoscătoare). Prin combinarea particulelor anu se obţine diversitatea lumii naturii şi se explică succesiunea epocilor din istoria cosmosului.

Doctrina Nyaya a promovat o concepţie **empirist-senzualistă** în teoria generală a cunoaşterii. De asemenea, a pus la punct un foarte rafinat sistem de logică ce a influenţat puternic creaţia filosofică indiană. Şi şcoala Nyaya acceptă ideea existenţei particulelor anu. Combinarea diversă a acestora este realizată de zei, aceştia nemaiintervenind în determinismul cosmic după alcătuirea acestuia.

In contextul *şcolilor Mimamsa* putem distinge o *Mimamsa primă* (cu un conţinut filosofic mai restrâns) care se referă la teoria şi practica ritualurilor. în Mimamsa primară se accentuează ideea panindiană a ritualului ca principală cale de comunicare între sufletul individual şi realitatea sacră. *Mimamsa secundă* sau *Vedanta* reprezintă o întreagă succesiune de teorii filosofice îndreptate, mai ales, spre problematica ontologică. Intr-o traducere liberă "vedanta" înseamnă "sfârşitul vedelor", adică aceste orientări au încercat formularea unei concluzii a întregii spiritualităţi vedice.

Primul şi cel mai important filosof vedantin este **Samkara** (secolele VIII-IX d.Hr). în problematica principiului, el promovează, spre deosebire de samkhya, un monism absolut. Doctrina lui Samkara s-a prezentat sub două forme:

1) **forma exoterică** - destinată publicului larg; promova ideea existenţei unei lumi naturale reale, dar pasageră, supusă trecerii, devenirii, mişcării perpetue.

2) **forma esoterică** - destinată unui grup restrâns de iniţiaţi; lumea este descrisă ca "maya", ca o mare iluzie. Aici se afirmă caracterul aparent iluzoriii al lumii, rezultat din faptul că ea îşi avea temeiul în afara ei, adică în realitatea sacră transcendentă, identificată cu Brahman.

Alt filosof vedantin este **Ramanuja** (secolul XI). El defineşte pe Brahman drept cauza materială şi eficientă a lumii. în secolul XII trăieşte şi creează **Ninbarka**. în domeniul structurii lumii el postulează pe Brahman ca principiu fundamental al existenţei. Lumea este înţeleasă ca sensibila şi inteligibilă (totalitatea sufletelor individuale). De asemenea, Brahman este cauza eficientă şi finală a lumii.

Madhva (secolele XII-XIII) îl acceptă pe Brahman doar ca şi cauză eficientă a lumii. El prefigurează ideea creării lumii din nimic şi nu mai pune problema creării lumii din substanţa lui Brahman.

Ultimul filosof vedantin, **Vallabha** (secolul XV) aduce în prim-plan ideea identităţii absolute a lui Brahman cu lumea. El nu contrazice ideea despre o lume definită ca iluzie sau aparenţă, lumea nefiind, în fond, decât un aspect pasager şi trecător al existenţei în sine a principiului Brahman.

2.2. FILOSOFIA CHINEZĂ

In istoria politică şi spirituală a Chinei informaţia exactă se amestecă u elementul legendar. Cele mai vechi dovezi cu privire la creaţia, spirituală în China nu sunt mai vechi de 4-5000 I. Hr.

Ca şi în India, în China se înregistrează o mare diversitate a raporturilor filosofico-religioase, dar şi continuitatea unor concepte precum dao sau perechea **yin/yang.**

Cele mai vechi dovezi de viaţă spirituală în China datează din neolitic culturile Yangshao şi Longsan). Documentele specifice acestor culturi transmit informaţia că, atunci, exista ideea unui ciclu cosmic exprimat prin solidaritatea dintre viaţă, fertilitate, moarte şi existenţa post-mortem, ciclu ce era ilustrat prin calendar şi mereu reactualizat prin ritual.

In neoliticul chinez se întâlneşte cultul strămoşilor, aceştia nefiind interpretaţi ca o ilustrare a legăturii de sânge, ci ca o sursă transcendentă (cel puţin în timp) a puterii magico-religioase.

In documentele arheologice neolitice chineze se întâlneşte, ca sugerată, şi ideea conjuncţiei sau a coincidenţei contrariilor, care prefigurează perechea de elemente **yin-yang** (M. Eliade).

O a doua mare epocă în istoria spiritualităţii chineze este epoca bronzului unde, pe lângă prelungirea cultului strămoşilor, se afirmă importanţa zeului ceresc Di. în această epocă se remarcă şi existenţa unui sistem sacrificial foarte complex şi a unor tehnici divinatorii foarte nuanţate (tehnici ce, sesizau şi anticipau viitorul). Sacrificiile şi tehnicile divinatorii presupuneau deja existenţa unui grup distinct special de "specialişti ai sacrului".

In acelaşi timp, ideile cosmologice sunt în corespondenţă, uneori chiar în coincidenţă cu ideile soteriologice. Cunoaşterea şi înţelegerea cosmosului coincideau cu ideea desăvârşirii.

Una dintre cele mai importante epoci ale spiritualităţii chineze este epoca împăraţilor Zhu (sec. XI-III I. Hr) Acum apare şi se cristalizează ideea monarhiei legitimată printr-un mandat al cerului. Monarhul este fiul şi entul zeului ceresc Di. Ceremonialul imperial, în toate detaliile lui, reproduce simbolic procesul cosmogonic. De aceea împăratul, ca principal realizator al ritului, este un garant al succesiunii anotimpurilor, al ritmurilor cosmice.

Teologia erei Zhu detaliază dimensiunea zeului ceresc cunoscut şi sub numele de Din sau Tian. El este clarvăzător şi şi omniscient, infailibil, posedă capacitatea perceperii şi anticipării tuturor faptelor umane şi naturale.

Intr-o primă etapă, teologia chineză antropomorfizează viziunea sa despre zeul ceresc, în ciuda afirmării transcendenţei lui. Mai târziu, se produce o abstractizare a viziunii despre zeul ceresc, în ciuda afirmării transcendenţei lui,el devenind fie un principiu al ordinii lumii, fie un garant al legii morale. Cultul strămoşilor se menţine în vigoare şi în această perioadă.

Apar şi câteva modele cosmogonice:

1) modelul **Pan-Ku** - se vorbeşte despre un haos precosmogonic care treptat, de la sine, capătă forma oului care simbolizează nediferenţierea iniţială dintre pământ şi cer. Din această stare de nediferenţiere iniţială se naşte Pan-Ku (o entitate antropomorfa, rămasă nedefinită - nu i se conferă nici calităţi sacre, nici altfel de calităţi). După moartea lui Pan-Ku, din capul sau se

naşte "muntele sfânt", din ochi - Soarele şi Luna, din grăsimile corpului-mările şi râurile şi din păr-pădurile şi vegetaţia;

2) o stare paradisiacă iniţială când zeii conviețuiau cu oamenii. în urma unei grave erori de ritual, Di poruncește ruperea legăturii dintre cer şi pământ. După aceea, numai unii privilegiaţi (şamani, mistici, eroi. împăraţi) pot reface extatic această legătură. Acest model cosmogonic conţine în sine ideea "nostalgiei paradisului" întâlnită în aproape toate culturile lumii, în forme diferite. '

Faptul de a orândui lumea şi de a întemeia instituţii, implică o repetare a cosmogoniei. împăratul şi imperiul se află în centrul lumii, capitala se află în centrul imperiului. Iar Ming Tang (palatul ritual) se află în mijlocul capitalei. Monarhia imperială chineză a consacrat un sistem ceremonial foarte complex care nu se reduce doar la aspectul spectacular ci este în totalitate interpretabil prin intermediul cosmogoniei. Culorile veştmintelor, felurile servite la masă, gesturile efectuate de împărat sunt reactualizări simbolice ale actului cosmogonic. La sfârşitul celei de-a treia luni a verii avea loc un moment fundamental al ritualului: împăratul se aşeza în punctul central al palatului ritual identificat simbolic cu axa lumii care însemna canal de comunicare între lumea sacră şi cea profană sau stâlp de susţinere a lumii vizibile (M. Eliade).

Toate orientările şi şcolile filosofico-religoase chineze se raportează la perechea de concepte yin-yang. Marele sinolog M. Granet ("La pensie chinoise") identifică în literatura chineză străveche definirea lui ying drept ceea ce este legat de vremea ploioasă şi închisă - simbol al interiorității şi definirea lui yang - drept elementul legat de timpul călduros şi însorit, exterioritate, lumea înconjurătoare. Filosofia chineză accentuează nu atât contradicţia sau antagonismul dintre ying-yang cât alternanţa acestora în structura şi funcţionalitatea lumii. Ele au fost legate şi de dualitatea sexelor ying-feminin, yang-masculin. Teoria ying-yang se baza şi pe ideea despre o presupusă androginie a omului primordial. Această idee este conţinută în anumite ritualuri populare care presupuneau hierogamii colective.

Principiul alternanţei ying-yang ca bază şi origine a lumii a fost denumit generic cu termenul de dao. Nu există o teorie dao independentă de teoria ying-yang sau invers.

Pentru dao există mai multe variante de traducere:

1) drum, cale

2) ritm şi ordine a existenţei.

3) faptul propriu-zis de a spune ceva; el poate sugera ideea de doctrină filosofică

4) ideea de normă morală obligatorie

5) cale de comunicare şi contact cu realitatea sacră

In literatura chineză s-a observat o distincţie între un dao celest şi unul pământesc, aflat în raport de alternanţă similar cu raportul ying-yang. Dao uman exprimă conformitatea fiinţei umane ca un set de norme morale sau de principii de guvernare.

In cartea fundamentală a lui Lao-tze ("Dao De Jing") se descrie următorul model cosmogonic: unu 1-a născut pe doi, doi pe trei, trei a născut pe cele 10.000 de fiinţe care-l au în spate pe yang care-1 îmbrăţişează pe yang.

Unu simbolizează unitatea primordială nediferențiată.

Doi reprezintă dualismul dintre cer şi pământ.

Trei reprezintă faptul împreunării cerului şi pământului din care au luat naştere fiinţele şi obiectele lumii sensibile.

Dao este un concept ce vrea să desemneze realitatea nediferenţiată precosmogonică. Deseori dao este alăturat conceptului de haos primordial. Intr-o serie de texte clasice, dao este un simplu cuvânt uman care încearcă să rostească sau să descrie ceea ce este la originea lumii şi nu poate fi descris.

Spiritualitatea chineză este perfect condiţionată de existenţa conformă cu norma, cu sensul lui dao. Diferenţele apar abia când se pune problema căilor de realizare a conformităţii cu dao.

Confucianismul afirmă că idealul conformităţii la dao este un imperativ al existenţei individuale şi al celor care au responsabilităţi la nivelul social sau statal. Confucius (sec. VI-V I. Hr) este aproximativ contemporan cu Socrate şi Buda. El subordonează imperativul lui dao voinţei şi mandatului zeului ceresc. Valoarea şi legitimitatea lui dao provine din faptul că aceste legi şi norme sunt creaţia zeului ceresc. A trăi conform cu dao înseamnă a practica virtutea (de).

Ritualul nu este doar o formă de comunicare cu sacrul ci şi o sursă a puterii magico-religioase şi politice. A realiza un ritual corect înseamnă a facilita manifestarea ordinii universale. Idealul moral şi politic confucianist este instaurarea ordinii lui Dao în toate palierele vieţii individuale, sociale şi politice, instaurare urmată de reglarea de la sine a determinismului uman şi social conform legii lui Dao.

Confucianismul s-a fundamentat şi pe ideea coincidenţei structurale între om şi societate pe de o parte şi natură pe de altă parte, pe ideea coincidenţei structurale şi funcţionale între micro şi macro-cosmos, toate aceste elemente fiind definite prin ordinea lui dao sau prin alternanţa elementelor antagonice ying-yang.

La un sfert de mileniu de la moartea lui Confucius, discipolilor săi li se va încredinţa administrarea şi guvernarea imperiului chinez. Confucianismul, cel puţin ca mentalitate morală şi politică, a dominat viaţa social-politică a Chinei până în zilele noastre.

O serie de texte îl consemnează pe Lao-tze contemporan cu Confucius. Atribuirea paternităţii lui "Dao de Jing" este mai mult convenţională decât bazată pe dovezi istorice reale. Este posibil ca această carte să fie rodul mai multor autori succesivi ce au contribuit la cristalizarea doctrinei daoiste.

Doctrina lui Lao-tze promovează ideea condiţionării desăvârşirii de supunere la Dao. El nu vede conformitatea la Dao ca implicare în lume şi ca activizare a fiinţei umane. Dimpotrivă, pornindu-se de la premisa că dao este principiul nediferenţiat şi nedefinibil al lucrului, conformitatea cu el înseamnă tocmai adoptarea nonacţiunii şi nonintervenţiei în lumea sensibil. Nonacţiunea este numită Wu-Wei.

Lao-tze combate şi subordonarea activităţii umane unor valori precum binefacerea, dreptatea, curajul, considerate ca fiind artificiale, doar nişte termeni lipsiţi de conţinut ce blochează aşezarea fiinţei umane în starea ideală a nonacţiunii, combate conformarea la normele politice şi morale create, în timp, de oameni. Se raportează negativ la cunoaşterea discursiv - raţională care distruge unitatea primordială a lumii, creând o lume de obiecte exterioare şi o lume a ideilor şi teoriilor despre aceste lucruri exterioare. Această idee prefigurează teoria filosofului german contemporan K. R. Popper despre "lumea a treia" în teoria cunoaşterii.

O idee fundamentală a daoismului este revenirea la origini (în starea de pace absolută, de nediferenţiere) prin anumite tehnici extatice (şamanism) ce presupun desprinderea temporară a sufletului de trup şi călătoria lui la originea lumii.

Al doilea mare reprezentant al daoismului, **Zhuang-Zi**, este autorul profunde comentarii la "Dao de Jing". El desăvârşeşte concepţia lui Lao-tze despre combaterea realităţilor raţionale, combate raţionalismul sec şi adânceşte teoria extazului. Există o serie de puncte de vedere ce consideră ele comentarii ale lui sunt anterioare textelor lui "Dao de Jing".

Savanţii europeni care au contribuit la descifrarea şi înţelegerea filosofiei chineze sunt: M. Granet, H. Maspero, C. Hentze ş.a.

2.2.3. SPIRITUALITATEA PERSANĂ

Ea prezintă o importanţă deosebită pentru istoria religiilor şi cea a filosofiei din perspectiva influenţelor dualismului caracteristic zoroastrismului asupra unor orientări şi doctrine manifestate în evul mediu şi chiar în plină epocă modernă (F. Nietzsche - Aşa grăit-a Zarathustra)

Spiritualitatea antică persană a scos în evidenţă şi o serie de asemănări şi corespondente cu spiritualitatea indiană: purtătorii şi creatorii săi fac parte din acelaşi conglomerat etnic cu arienii care, în jurul lui 1600 i. Hr., s-au aşezat în peninsula India şi au pus bazele spiritualităţii vedice. Aşezarea iranienilor în teritoriul antic al Persiei se produce cam în acelaşi timp cu aşezarea arienilor în India. Vatra de formare şi cristalizare a spiritualităţii persane cuprindea atunci Iranul şi Afganistanul de astăzi şi teritorii vaste din Turkistan, Tadjikistan şi Uzbekistan. S-au constatat şi o serie de similitudini intre limba sanscrită (a vechii spiritualităţi indiene) şi limba în care a fost redactată Avesta - cartea fundamentală a zoroastrismului. Există coincidenţe şi i n ceea ce priveşte ritualismul precum şi rolul şi locul ierarhiei ecleziastice în societate. Magii religiei zoroastriste reprezintă un ordin ereditar asemănător cu casta brahmanilor.

Textul fundamental al vechii spiritualităţi iraniene este Aresta. Nu s-au păstrat variantele originale ale textului. Tradiţia zoroastristă spune că Avesta a fost scrisă pe două mii de piei de bou care au fost distruse în timpul cuceririi Imperiului Persan de către Alexandru cel Mare-sec IV î.Hr. Spiritualitatea zoroastristă a fost relativ reconstituită prin intermediul unor fragmente ce s-au păstrat şi al unui rezumat al Avestei - "Denkart" (alcătuit în sec. IX d.Hr.)

Un loc însemnat în tradiţia scrisă a spiritualităţii persane îl ocupă şi textele Pahlavi (limba folosită de iranieni în perioada de mijloc a imperiului) în sec. IX d. Hr. Cele mai importante sunt:

1) "fetele religiei" care cuprind un amalgam de elemente doctrinare, ritualice, mitologice etc.

2) "Geneza" sau "Facerea" - doctrina zoroatristă despre creaţie, despre raportul antagonic dintre Ahura-Mazda (sau Ormuzd) şi Ahriman.

3) "Spiritul înţelepciunii" - se expune filosofia zoroatristă despre experienţa religioasă.

4) Un corp de texte referitoare la doctrina supravieţuirii sufletului şi mitologia despre rai şi iad.

Doctrina sa postulează ca principiu sau zeu suprem pe Ahura-Mazda în calitate de bine suprem. Filosofia persană a principiului promovează ideea coexistenţei dintotdeauna a principiului binelui cu Ahriman (personificare a răului, întunericului). Mulţi istorici s-au lovit de dificultatea acestui dualism în problema principiului. Un criteriu fundamental al principiului este unicitatea lui şi faptul de a nu fi limitat de o altă realitate, ori dualismul persan postulează existenţa în eternitate a lui Ahriman alături de principiul binelui. Doctrinarii zoroastneni au încercat ieşirea din dificultate postulând infinitatea lui Ormuzd în timp (nu are început şi nici sfârşit) şi limitarea lui în spaţiu prin Ahriman şi prin vidul care-i desparte. Principiul răului este limitat atât în spaţiu (prin Ormuzd şi vid) dar şi în timp, căci el nu are început dar va avea un sfârşit în urma înfrângerii în marele război cosmic (idee fundamentală a zoroatrismului).

In acelaşi context ontologic şi cosmologic, lumea materială este interpretată ca fiind creată de Ormuzd ca un instrument de luptă împotriva răului. Astfel, lumea materială nu mai este izvorul şi reşedinţa răului universal ca în alte spiritualităţi (indiană). în contextul persan, lumea fizică este resacralizată, ea este creaţie, parte şi unealtă a principiului divin.

Lumea materială a fost creată de Ormuzd după ce acesta, prin rugăciune şi ritual, a reuşit să-1 doboare pe Ahriman într-un somn de trei mii de ani. în acest interval, Ormuzd crează cele şase elemente fundamentale: cerul, apa, pământul, plantele, focul, taurul primordial (şi omul primordial).

Teologia zoroatristă conţine şi concepţia despre spiritele intermediare între Ormuzd şi Ahriman. Cele care îl servesc pe Ormuzd sunt spirite nobile iar cele care îl slujesc pe Ahriman-demonii.

După trei mii de ani, Ahriman este trezit de demoni, el străpunge cerul şi umple lumea materială|cu insecte şi târâtoare, boli, poluează apele, otrăveşte plantele, ucide taurul primordial şi încearcă să ispitească şi să supună Omul. în acest timp cerul se închide, iar Ahriman rămâne prizonier al lumii materiale până la definitiva lui înfrângere.

Pe această bază, ontologia şi cosmologia zoroatristă a construit o interesantă şi bogată antropologie. Omul este, în primul rând, părtaş al lui Ormuzd în lupta cu Ahriman. Apare pentru prima oară foarte bine conturată ideea liberului arbitru, prin care omul poate opta între bine şi rău. Imperativul moral fundamental era trăirea conformă cu natura (care nu mai este gândită ca sediu al patimilor şi trăirilor ignobile ci creaţie şi instrument soteriologic al lui Ormuzd). Zoroastru pledează manifest împotriva oricărei forme de ascetism. Omul trebuie să se înmulţească pentru a întări forţele naturii, adică forţele lui Ormuzd.

Această antropologie conţine şi ideea răsplatei post-mortem. Mitologia zoroatristă arată că, omului primordial, Ahriman i-a adus moartea, lipsa, durerea, boala şi patimile senzuale. Sub influenţa şi sub presiunea lui Ahriman, omul primordial se uneşte cu cel mai puternic şi periculos demon-figura Desfrânatei. Prin unirea sămânţei omului primordial cu pământul (deseori desemnat drept "mamă) se naşte perechea protopărinţilor numiţi Mashye şi Masyane.

După o primă fază de existenţă indistinctă (reflex al ideii despre androginismul primilor oameni) Mashye şi Mashyane se plasează şi ei în slujba lui Ahriman.

Pedeapsa lui Ormuzd s-a concretizat în trimiterea în iad a protopărinţilor şi în flagelul sterilităţii (cea mai mare nenorocire pentru om). Spre finalul existenţei lor, protopărinţii nasc o pereche de gemeni pe care-i devorează. Numai prin intervenţia lui Ormuzd, Mashye şi Mashyane îşi pierd pornirea de a devora copiii. Ei nasc o pereche de gemeni din care se naşte mai departe regnul uman.

Morala zoroastriană se reduce la imperativul gândirii bune, al cuvintelor bune şi al acţiunilor bune. Morala practică preconiza necruţarea duşmanilor cât timp aceştia sunt subordonaţi răului. Mulţi comentatori interpretează doctrina filosofico-religioasă zoroastriană drept o subtilă expunere a teoriei despre logos: Ormuzd a creat lumea (ca instrument împotriva răului) prin cuvântul sau prin înţelepciunea sa.

Filosofia persană conţine şi ideea "apokatastazei" (restabilirea finală a lumii şi a omului). "Apokatastaza" - în Avesta era desemnată prin cuvântul Fraksart. Conform acestei teorii, istoria tensionată a cosmosului nu este decât o evoluţie spre restabilirea finală a Uimii care înseamnă definitiv înfrângerea lui Ahriman. Problema care se pune este că, fiind conceput ca substanţial, Ahriman nu poate fi anulat. De aceea zoroatrismul interpretează înfrângerea lui Ahriman drept reducerea lui la neputinţa absolută prin dezintegrarea şi amestecarea elementelor materiale din care este constituit.

S-au subliniat şi o serie de corespondenţe ale zoroatrismului cu creştinismul: ideea de răsplată şi pedeapsă; cea de liber arbitru şi restabilirea finală (chiar dacă teoria despre "apokastază" nu s-a bucurat de aprecierea ierarhiei bisericeşti).

In timp ce zoroatrismul devine o religie minoritară în vatra sa de formare, (astăzi în Iran nu sunt mai mult de zece mii de adepţi ai acestei spritualităţi) în India contemporană există peste o sută de mii.

Primele secole creştine vor marca influenţa gnozelor maniheiste (puternic influenţate de dualismul zoroatrisan clasic) precum şi ereziile bogumililor în Europa centrală şi de sud-est şi a catharilor în Europa occidentală.

2.2.4 SPIRITUALITATEA EBRAICĂ

Această spiritualitate se individualizează în contextul Orientului prin supravieţuirea sa în forme foarte apropiate de origini şi prin puternica influenţă asupra spiritualităţii posterioare. Destinul său se confundă cu destinul dramatic al poporului evreu. Mircea Eliade definea spiritualitatea iudaică drept o valorificare în pian soteriologic a dramei omului condamnat la existenţa în determinismul natural şi istoric.

"Vechiul Testament" este o colecţie de texte elaborate de un număr mare de autori (mulţi necunoscuţi) într-o perioadă foarte lungă de timp. întâlnim informaţii istorice exacte, simboluri mitologice, meditaţii filosofice, o creaţie lirică exemplară, norme morale, indicaţii de ritual, etc.

Primele cinci cărţi ale Vechiului Testament (Pentateuh sau Tora), sunt considerate de legendă a fi opera lui Moise. în afară de Tora, Vechiul Testament cuprinde vasta literatură a profeţilor precum şi texte teologico-istorice ce stau la baza religiei iahviste.

Un loc însemnat în tradiţia iudaică îl ocupă şi literatura rabinică. în cadrul acestei literaturi, remarcăm textul Misna elaborat în sec. II-III d.Hr. care reprezintă comentarii şi nuanţări ale spiritualităţii vechi-testamentare, Adaosul la Misna şi Gemara (comentarii la Misna). Aceste trei componente formează Talmudul. După originea Gemarei (babiloniană sau palestiană) există şi două variante ale Talmudului-babilonian sau palestian.

Literatura rabinică se continuă şi în Evul Mediu prin Kabbala ("cartea splendorii" - sec. XIII) şi opera filosofului şi teologului evreu Moise Maimonide (autor al unui "Ghid pentru cei nedumeriţi" şi al unui crez iahvist în 13 articole).

Elementul definitoriu al teologiei iahviste este monoteismul. Dumnezeu este principiul, respectiv creatorul lumii. Spre deosebire de alte filosofii orientale, Dumnezeul iudaic nu mai este o realitate post-creaturală ci este însuşi izvorul şi realizatorul creaţiei. Cu toate acestea, primele versete ale Genezei vorbesc de o relativă stare haotică a lumii, însă numai după crearea acesteia de către Dumnezeu. Starea de netocmire a Pământului sugerează haosul lumii în perioada imediat postcreaturală. Dumnezeu este definit ca şi creator, proniator (purtător de grijă şi stăpân al lumii).

Undeva în Pentateuh, Dumnezeu apare ca fiinţă care se autodenumeşte ca atare. Adresându-se lui Moise, Iahve spune : "Eu sunt cel ce sunt".

C. Noica în Jurnal filosofic comentează: "Eu sunt cel ce sunt" spune Dumnezeu lui Moise (în Ieşirea III, 14). Nu spune: "Eu sunt cel ce este". Chiar când îl îndeamnă să se ducă la ceilalţi, Dumnezeu îl învaţă pe Moise să vorbească despre "Cel ce se numeşte Eu sunt". Ce curios sună:"Eu sunt m-a trimis la voi." Căci Dumnezeu nu este. Numai noi ştim ce e aceea "este", fiinţa. în unele cazuri privilegiate, în filosofie ştim pe eşti. Adică fiinţa subiectivizată. în comunitate ştim pe suntem sau sunteţi. Numai Dumnezeu ştie pe eu sunt, ca să nu mai aibă nevoie de eşti, este, suntem. (Ed. Humanitas, 1990, pp. 26-27)

Principiul în filosofia iahvistă este conceput ca fiind într-o permanenţă comuniune cu lumea creată. Principalele căi de comunicare ale sacrului cu profanul sunt teofaniile, semnele, îngerii (fiinţe spirituale lipsite de substanţă materială, dar limitate în timp pentru că, fiind şi ele creaţii ale lui Dumnezeu, a fost o vreme când nu au existat) şi profeţii.

Profeţii au ocupat un loc extrem de important. Ei nu făceau parte din ierarhia ecleziastică, dar importanţa lor religioasă era covârşitoare. Nu făceau parte din clasa politică, dar unii dintre ei s-au bucurat de o putere mai mare decât a regilor. Ei îşi concepeau activitatea după ani îndelungaţi de asceză în pustiu, conform unei vocaţii de natură şi origine divină. Profeţii aveau capacităţi excepţionale de a prevedea viitorul şi de a sesiza intenţiile ascunse ale divinităţii.

Ontologia iahvistă a fost sintetizată. în Evul Mediu, de Moise Maimonide în al său "Crez în 13 articole". Aici se arată că Dumnezeu este cel care creează şi conduce toate componentele lumii. El este unic şi nu există iii lumea creată o altă unitate aidoma lui. El este absolut transcendent: nu este trup şi nici un trup sau figură nu-1 poate reda. Dumnezeu este definit ca "cel dintâi şi cel din urmă". El trebuie să fie destinatarul oricărei rugăciuni sau ritual. Este omniscient şi răsplăteşte după măsură orice faptă umană.

Un rol însemnat îl ocupă aici antropologia. Omul este creat din substanţa creată de Dumnezeu şi după chipul lui Dumnezeu; crearea omului nu este întâmplătoare, el fiind creat şi ales ca stăpân al întregii creaţii.

Mitul adamic din Biblie (mit central al iudaismului şi creştinismului) cuprinde ideea valorii existenţiale a cunoaşterii, căci omul cade din starea paradisiacă în istorie pe măsură ce vrea să fie aidoma lui Dumnezeu dar împotriva poruncii acestuia. în iudaism, păcatul originar este explicat ca un păcat al neascultării, al neconformităţii cu norma divină.

Se deschide posibilitatea unei mistici, considerând că relaţia dialogală om-Dumnezeu trebuie să se fundamenteze pe conştientizarea transcendenţei divine.

Toate demersurile de teoretizare a experienţei mistice pornesc, în iudaism, de ia postularea transcendenţei divinităţii în raport cu lumea profană. Mistica este justificată prin teza creării omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Aici se regăseşte, într-o formă rafinată, o componentă a ontologiei sacrului: nostalgia permanentă a omului după refacerea unităţii originare cu realitatea sacră.

Aici se afirmă pentru prima oară calitatea de persoană a lui Dumnezeu, calitate de a intra în relaţie dialogală cu o altă persoană.

Iudaismul respinge orice formă de panteism, adică orice formă de identificare a lui Dumnezeu cu omul sau cu universul creat. în acest context, unirea constă în faptul că are loc între o persoană infinită (Dumnezeu) şi una finită (omul). Conştiinţa prezenţei divine provoacă la om conştiinţa propriei sale indignităţi precum şi cea a nevoii de purificare.

Am amintit mai sus despre rolul, extrem de important în iudaism, al instituţiei profetului. în cazul concret al profetului, purificarea nu este rezultatul exclusiv al efortului personal, ci al intervenţiei unei fiinţe spirituale intermediare numite serafim.

Mitologia Vechiului Testament cuprinde o serie de exemple în care serafimul atinge cu jar încins buzele profetului, act având ca semnificaţie curăţirea acestuia de păcate.

In alte situaţii, relaţia de iubire între om şi Dumnezeu este redată prin simbolul cununiei (cartea profetului Osia, II, 18-21). Preceptul mistic al iubirii se aplică, în iudaism, atât individului cât şi întregii comunităţi. Conform acestei concepţii, Dumnezeu "locuieşte" (prin lucrările şi nu prin fiinţa lui) atât cerul şi pământul cât şi inima omului, în care Dumnezeu îşi scrie Legea.

Din contactul iudaismului cu alte spiritualităţi orientale se naşte şi se impune în mistica iudaică conceptul de înţelepciune, considerată (în Pilde) nu doar un simplu atribut divin ci aproape chiar o persoană relativ autonomă, înţelepciunea nu este însuşi Dumnezeu ci doar o putere a Lui. Este o idee care prefigurează oarecum ideea lui Plotin despre ipostaza divină, înţelepciunea divină este creată înaintea universului, este prezentă la actul creaţiei, îndeplinind misiunea de intermediar între Dumnezeul transcendent şi creaturi.

In alte locuri din Vechiul Testament, înţelepciunea divină este identificată cu Cuvântul. Alături de înţelepciune şi Cuvânt, Vechiul Testament menţionează şi o a treia putere divină: Spiritul sau Duhul care-i pătrunde pe profeţi. în această ideatică avem deja o prefigurare a concepţiei creştine despre "treime".

Cel mai important filosof evreu antic, cu o contribuţie deosebită la conceptualizarea filosofică a misticii iudaice a fost Filon din Alexandria. El a realizat o sinteză între tradiţia spirituală a Vechiului Testament şi filosofia greacă (mai ales platonismul) Filon reafirmă absoluta transcendenţă a lui Dumnezeu şi este obsedat de problema legăturii lui Dumnezeu cu

lumea creată, Această misiune de legătură este realizată de Logos, definit ca slujitor ii Dumnezeului suprem şi primul născut al acestuia. După modelul lui Platon, Filon consideră că Logosul conţine în sine modelele ideale, arhetipurile tuturor componentelor lumii reale. Prin Logos parvine la om imaginea spirituală a lui Dumnezeu. Cea mai înaltă cunoaştere a lui Dumnezeu este tocmai conştientizarea incomprehensibilităţii Lui. Această conştientizare la care se adaugă şi viaţa virtuoasă (definită prin renunţarea la sine şi la creaturi) duce la starea de extaz, definit ca dar divin şi prin care omul (una dintre creaturi) este pus în contact cu însuşi Necreatul.

In acelaşi context iudaic se înregistrează şi operele filosofului Ben-Sira (sec. II î.Hr.). El s-a manifestat în principal ca moralist şi consideră că prima creaţie a lui Dumnezeu este înţelepciunea (definită ca ordine raţională). Înţelepciunea este prima şi cea mai importantă hierofanie a lui Dumnezeu. Prin înţelepciune, Dumnezeu-Creatorul trece în registrul creaturilor. Această idee implică o formă mascată de panteism (prin care lumea creată este integrată ni Creator). în mod simbolic, Ben-Sira identifică lumea materială cu trupul lui Dumnezeu.

In afară de Filon, în Alexandria şi-a desfăşurat activitatea, în sec. II î.Hr. şi Aristonul. A fost puternic influenţat de raţionalismul aristotelic. El a inaugurat şi galeria cărturarilor evrei şi creştini care au afirmat primatul cultural şi spiritual al iudaismului (aşa cum este expus în Vechiul testament) în raport cu spiritualitatea greacă.

2.3. FILOSOFIA ÎN GRECIA ANTICĂ

Cei mai importanţi istorici ai filosofiei universale sunt de acord că filosofia în sensul restrâns al cuvântului (adică filosofia autonomă în raport CU discursul mitic-religios, expusă în scris şi sistematic şi argumentată raţional) osie o invenţie a spiritului grec.

Toate problemele fundamentale ale filosofiei au fost abordate explicit în Grecia antică. Terminologia fundamentală a filosofiei este de origine greacă. S-a vorbit, în istoria filosofiei şi a civilizaţiei, de un miracol grec: un mic popor, împărţit într-o multitudine de aşezări şi cetăţi în arhipelagul grecesc şi bazinul Mării Mediterane a pus bazele unei culturi şi unei mentalităţi pe care s-a fundamentat, în timp, întreaga civilizaţie europeană. Componenta greacă, (în sensul antic al cuvântului) este o componentă definitivă a europenităţii.

M. Florian a identificat câteva cauze fundamentale ale apariţiei şi dezvoltării filosofiei în Grecia veche. O primă cauză ar fi caracteristicile etnice ale grecilor antici. Aceştia se defineau prin agerimea inteligenţei, prin naturaleţe, prin spiritul aventuros, iubirea de libertate şi spiritul pragmatic. Ei au avut o capacitate excepţională de a integra în sisteme teoretice foarte complexe, cantităţi imense de informaţii care, în alte culturi, au fost menţinute în stadiul empiric al analizei. Dacă egiptenii făceau măsurători foarte exacte ale suprafeţelor cultivate, grecii au pus bazele geometriei. Caldeenii au construit sisteme cosmo-logice în care elementul descriptiv-ştiinţific era copleşit de elementul mitologic. în Grecia s-au elaborat concepţii cosmologice fără de care ar fi fost imposibilă dezvoltarea concepţiilor ştiinţifice despre univers. Filosofia a fost favorizată în Grecia de faptul că, în acest spaţiu spiritual nu a

existat o religie fixată în dogme imuabile sau servită de o ierarhie ecleziastică atotputernică. Atât mitologia populară cât şi cea mai elaborată a fost marcată în Grecia de un puternic antropomorfism.

Dezvoltarea filosofiei a fost favorizată de independenţa şi relaţiile libere între polisurile greceşti. Grecii au cunoscut o puternică dezvoltare a meşteşugurilor şi comerţului, au călătorit aproximativ în întreaga lume veche, au perceput şi asimilat spiritualităţile Orientului de la care au primit influenţe şi stimuli culturali.

2.3.1 IZVOARELE FILOSOFIEI GRECEȘTI

Ele se clasifică în:

1. izvoare directe
2. izvoare indirecte

Cele mai importante izvoare directe sunt, pentru perioada presocratică, acele fragmente grupate într-o culegere de H. Diels - Die *fragmente der Forsokratiker* (ediţia princeps 1935-1937). Tot H. Diels a realizat, în 1901, o culegere cu textele filosofilor greci care şi-au scris operele în versuri - *Poetarum philosophorum fragmenta*.

Pentru aceeaşi perioadă, însă cu referinţă numai la opera lui Heraclit din Efes, Ingram Bywater editează, în 1877, la Oxford, culegerea *Heraclitii Ephesii reliquiae*. Indicaţii preţioase referitoare la doctrina lui Socrate ne-au I ui venit prin operele câtorva discipoli celebri ai acestuia: Xenofon şi Platon. De la Platon s-au păstrat 28 de dialoguri (cu paternitate certă).

S-au păstrat tratatele lui Aristotel (Fizica, Metafizica, Etica Nicomahică, Organon, Politica, Poetica, Tratatul despre suflet). Pentru perioada elenistă (postaristotelică) ne-au parvenit fragmente disparate ale scrierilor stoicilor greci (Zenon, Hrisip şi Cleantes) şi o serie de tratate ale Stoicilor romani (Seneca, Marc Aureliu şi Epictet).

Cea mai importantă sursă de informaţii cu privire la filosofia scepticismului o avem în cărţile romanului Sextus Empiricus ("Schite Pironiene", "Contra gramaticilor" şi "Contra matematicienilor").

De la Epicur s-au păstrat numai scrisori şi un mic text - Opinii principale (toate reproduse în cartea lui Diogene Laertios - Despre vieţile şi doctrinele filosofilor).

De la cel mai important filosof neoplatonist, Plotin, s-au păstrat cele 6 cicluri de câte 9 eseuri grupate sub numele de "Enneade".

O importanţă covârşitoare în reconstituirea filosofiei greceşti o au şi izvoarele indirecte:

- doxografiile (expuneri despre opiniile filosofilor în diferite domenii)
- biografiile filosofilor realizate de discipoli sau contemporani
- succesiunile filosofilor (scrieri despre modul în care s-au succedat filosofii în timp, fixându-se între ei raporturile de la maestru la discipol)
- sectele filosofice (scrieri în care se expuneau puncte de vedere exprimate într-una sau alta din şcolile de filosofie)

- cronologiile cu date istorice despre epocile în care au trăit filosofii
- listele de omonimii
- biografii de autori grupaţi după asemănarea de nume - testamentele - oferă informaţii despre viaţa şi caracterul filosofilor - scrisorile filosofilor (majoritatea sunt apocrife, însă majoritatea falsificatorilor s-au străduit să reproducă cât mai corect doctrina filosofului respectiv)
- imitaţiile (unele reproduc foarte exact stilul şi concepţia filosofului imitat)

2.3.2 PERIODIZAREA ISTORIEI FILOSOFIEI GRECEŞTI

1) *Perioada homerica* sau prefilosofică în care este dominant discursul mitologic. întrebările şi răspunsurile referitoare la originea, natura şi structura lumii sunt doar implicite în textele literare şi mitice.
2) *Perioada presocratică* se remarcă prin autonomizarea aproape totală a filosofiei în raport cu mitologia. Interesul fundamental al filosofiei este îndreptat acum exclusiv asupra identificării principiului naturii. Problematica umană este aproape absentă.
3) *Socrate* realizează o adevărată revoluţie în filosofie prin deplasarea accentului demersului filosofic de pe problematica naturii pe problematica specific umană.
4) *Perioada marilor sisteme* (Platon şi Aristotel), sisteme care încearcă să cuprindă într-o viziune integratoare atât problematica naturii cât şi pe cea a omului şi a realităţii supranaturale.
5) *Perioada elenistică* (stoicismul, scepticismul, epicureismul, neoplatonismul). Şcolile filosofice nu se mai remarcă neapărat prin originalitate (ele preluând, combinând sau sintetizând idei mai vechi), ci prin motivaţia etică sau soteriologică a demersului filosofic. Se realizează acum o nouă sinteză între filosofie şi religie, o nouă relaţie dialogală între raţiune şi credinţă. Elenismul, mai ales prin neoplatonism, a realizat tranziţia către orizontul creştin de gândire al Evului Mediu.

2.3.3 PERIOADA HOMERICĂ

Mitologia este componenta culturală definitorie a epocii. Această mitologie se caracterizează printr-un *pantheon* puternic antropomorfizat. Mitologia greacă este o mitologie pragmatică: semnificaţiile ei erau strâns legate de existenţa materială, cotidiană a individului.

Pantheonul grec cunoaşte zei cu puteri limitate, fapt care-i face pe aceştia să sară, oarecum, din definiţia realităţii sacre. Mitologia greacă nu a fost dotată cu un corpus teologic bine structurat. Ea reflectă foarte bine firea şi mentalitatea vechilor greci (libertini, hedonişti) Etica perioadei homerice refuză orice formă de asceză, mistică sau metafizică ce depăşea cadrele foarte strâmte ale vieţii cotidiene. în cadrele acestei mentalităţi omul dispunea de foarte multă libertate în raport cu zeii cu care, adeseori, se află în concurenţă sau dispută. Lumea zeilor era considerată ca fiind deasupra lumii umane doar prin putere şi nemurire.

S-a spus despre mitologia grecilor că suferea de thanatofobie, oferind o serie de modele, de satisfacţii zilnice concentrând întreaga atenţie asupra *acestei* lumi şi *acestui* moment.

Un concept care a exercitat o mare influenţă în spiritualitatea homerică este conceptul de *moira* (destin, soartă). în epopeile homerice, moira este unică, în textele lui Hesiod ("Teogonia" şi "Munci şi zile") sunt numite trei moire: *klota* (naşterea) - cea care toarce firul vieţii; *lahasis* (zilele vieţii) - este cea care deapănă firul; *atropos* (moartea) - cea care taie firul vieţii.

In mitologia homerică *moira* era înţeleasă ca **o soartă obiectivă din afara vieţii.** Prin accentuarea caracterului obiectiv al moirei, era uneori plasată chiar mai presus de zei. R. Otto spunea că "moira este aspectul pasiv al sacrului de care se loveşte elementul activ, reprezentat de voinţa eroilor sau a zeilor". Zeii pot corecta soarta, dar, în fapt, ei nu-şi permit s-o facă pentru că astfel s-nr încălca ordinea universală, ordine definită ca supremă valoare.

Hesiod (sec. VIII-VII î.Hr.) în "Teogonia", consideră că naşterea zeilor este identică cu naşterea universului, deci, la el, teogonia este totuna cu cosmogonia. El realizează un catalog al zeilor, expune succesiunea generaţiilor divine, descrie faptele şi caracterele zeilor, vorbeşte despre raporturile acestora cu oamenii. Opera sa este prima încercare grecească de sistematizare a unei concepţii filosofico-religioase despre univers. La el există convingerea despre o succesiune a epocilor istorice în sensul degradării (de la epoca de aur la cea .Ic argint, la cea de aramă, la cea de fier). El identifică logica acestei degradări cu degradarea morală a oamenilor. Zeii nu sunt decât instrumentele acestei coborâri soteriologice, nu şi cauza acesteia.

In cosmogonia sa, Hesiod afirmă că, la început, a fost haosul. Unii comentatori s-au grăbit să afirme că, prin această afirmaţie, Hesiod ar fi dovedit că avea conştiinţa *principiului.* Numai că haosul hesiodic nu are o primordialitate absolută (cum ar trebui să aibă principiul ca atare) şi, pe de altă parte, el se anulează după trecerea în starea de cosmos. Ori, principiul ca ntare îşi continuă existenţa şi după crearea elementelor determinate (Gh. Vlăduţescu)

O mare importanţă a avut-o atunci şi **orfismul**. După Dodds, Orfeu ar fi originar din Tracia unde ar fi adorat cultul lui Apolo. Orfeu este poet, magician, învăţător religios şi profet. Avea capacitatea să îmblânzească fiarele sălbatice cu cântecul său. Dodds sesiza aici un fenomen de natură şamanică (el s-a dus în Infern să salveze un suflet răpit). Eul magic al lui Orfeu supravieţuieşte sub forma unui cap cântător şi profeţeşte mult timp după moarte. Sectele orfice practicau cultul zeilor Demeter şi Dionisos. Orfismul defineşte raportul suflet-trup ca asemănător raportului dintre componenta divină şi "închisoarea" ei trupească. în cosmologia orfică, la început a fost Cronos (principiul necreat din care se naşte haosul primordial) şi eterul (principiul luminii). Eterul organizează haosul într-un ou primordial din care apare Eros (creatorul pământului, al cerului, al soarelui şi al luminii). Tot din ou se nasc toate generaţiile de zei. Cosmogonia este identică, şi aici, cu teogonia.

In plan soteriologic, orficii promovau o asceză severă bazată pe vegetarism. Se pornea de la premiza că sufletul uman este supus metempsihozei. Pentru a se obţine eliberarea, orficii refuzau să-şi întreţină viaţa prin distrugerea altor vieţi şi foloseau unele tehnici de strunire şi mortificare a trupului (închisoarea sufletului). Prin întreruperea lanţului metepsihotic, sufletul era primit în lumea divină veşnică.

Spiritualitatea orfică a dovedit cea mai mare longevitate între componentele spiritualităţii greceşti.

2.3.4. FILOSOFIA PRESOCRATICĂ (sec. VII-VI î. Hr.)

Orientările acestei perioade, mai ales cele de la începuturile ei au fost numite fie "cosmologice", fie "naturaliste", fie "fiziciste", nu neapărat datorită registrului realităţii în care este căutat principiul, ci datorită obiectului cercetării filosofice. în această perioadă, interesul fundamental al demersului filosofic este aflarea "primului punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naştere şi este cunoscut " (Aristoiel - *Metafizica,* V, 1, 1013 a)

Problematica umană lipseşte aproape cu desăvârşire dintre preocupările presocraticilor. Se încearcă o înţelegere a *ceea ce nu este omul,* înainte de abordarea frontală a problemelor lui. Cu toate acestea, Thales întrevedea o motivaţie pragmatică (adică în sensul eficacităţii acţiunii umane) a cunoaşterii naturii, iar Anaximene identifica principiul cu aerul, asimilat în epocă şi cu sufletul uman. în perioada presocratică, primul care s-ar fi numit pe sine filosof este Pitagora: *căutător* de înţelepciune şi nu *posesor* al ei, înţelepciunea fiind considerată încă un atribut divin. Heraclit din Efes separă "iubirea de înţelepciune" de multitudinea celorlalte cunoştinţe. Rostul "iubirii de înţelepciune" era desluşirea *naturii ascunse a lucrurilor,* era cunoaşterea a ceea ce cârmuieşte lumea.

In viziunea presocraticilor, principalele criterii de recunoaştere a principiului erau: unitatea, unicitatea, permanenţa, anterioritatea absolută, nedeterminarea, imuabilitatea, nelimitarea.

Prima orientare presocratică ce manifestă autonomie aproape deplină în raport cu demersul mitico-religios este Şcoala din Milet (Asia Mică).

Întemeietorul este **Thales** (625-545). El descoperă problema principiului chiar dacă nu foloseşte termenul de principiu sau *arhe.* Are vaste preocupări de astronomie, geometrie şi inginerie. A funcţionat consilier politic al puternicilor zilei, s-a manifestat ca moralist sever şi economist.

Tradiţia istorică îl trece pe Thales printre cei şapte înţelepţi legendari care s-au remarcat prin faptul că ştiau tot ce se putea şti în contextul epocii respective. Thales este primul care face din filosofie o îndeletnicire autonomă şi distinctă a minţii.

In urma unei serii de observaţii empirice, Thales ajunge să susţină că principiul lumii este apa *(hidor).* Caldul se menţine prin umiditate, ceea ce moare se usucă, seminţele sunt umede. Cosmologia thalesiană consideră chiar că pământul ar fi aşezat pe apă. O serie de comentatori cred că Thales s-ar fi inspirat în formularea acestei soluţii din cosmologii orientale (babiloniană şi egipteană) care vorbeau de un "ocean primordial". Apa este substratul care se menţine dincolo de schimbarea lucrurilor care provin din ea. Prin această menţinere apa semnifică permanenţa, caracterul imuabil al principiului. Apa este veşnică, iar în registrul lucrurilor produse şi individualizate, nimic nu se naşte din nimic, ci direct sau indirect din apă. Chiar şi sufletul uman este de natură materială. După Thales însăşi materia este însufleţită. Concepţia care postulează însufleţirea materiei se numeşe *hilozoism.* Thales

spune :"Totul este plin de zei." Prin determinarea lucrurilor, apa nu se autoanulează, ea nu dispare în ordinea lucrurilor aşa cum se întâmplă cu haosul hesiodic care dispărea din momentul în care lumea căpăta ordine devenind *cosmos,* ci se menţine ca substrat material al întregii ordini a lumii. Apa, ca principiu, este început al tuturor lucrurilor, dar şi punct de întoarcere periodic a lor. Thales face, implicit, distincţia dintre planul fizic (al analizei în cadrul naturii) şi cel metafizic (al căutării izvoarelor naturii care se află în afara sau dincolo de aceasta). Apa nu este văzută doar ca o componentă a naturii ci şi ca acel ceva care, în permanenţă, *înfiinţează* şi *desfiinţează* toate lucrurile.

Anaximandru (610-546) a fost urmaş şi discipol al lui Thales. A avut preocupări de astronomie, geometrie şi geografie. A scris prima lucrare filosofică în proză *(Despre natură).* Teoria despre principiu este una cu cosmogonia. El foloseşte explicit termenul de principiu (arhe). Termenul se originează într-o serie de observaţii empirice (cele 4 elemente fundamentale ale naturii: *apa, aerul, pământul* şi *focul)* se preschimbă unul în altul,deci nici unul din ele nu poate fi substratul ca atare, căci substratul trebuie să fie altceva şi dincolo de cele 4 elemente. La el acest *altceva* este numit *apeiron* (nelimitatul, nenumitul, nedefinibilul). Apeironul este o unitate omogenă, nelimitată spaţio-temporal şi veşnic mişcătoare. El se caracterizează printr-o permanentă luptă a contrariilor. Din această luptă şi prin ea se nasc mai întâi caldul şi frigul, apoi fluidul, apoi pământul, aerul şi sfera de foc, care înconjură pământul precum scoarţa acoperă copacul. Mai departe, s-au desprins soarele, luna, stelele şi fiinţele vii. Chiar dacă apeironul trimite mai mult la nemărginirea spaţio-temporală, el are aici mai degrabă o semnificaţie legată de nedeterminare. Apeironul ca nedeterminat din ceea ce este dincolo de percepţia prin simţuri este cu totul altceva decât lucrurile fizice determinate.

Anaximandru prefigurează şi abordarea problemei generării care, alături de cea a principiului, va structura demersul filosofic din toate timpurile. Problema generării se referă la felul în care se face trecerea de la principiu la lume, de la creator la creatură, de la cel nedeterminat la cele determinate. Apeironul creează lumea printr-o dialectică a dreptăţii şi nedreptăţii. El face dreptate aducând unele lucruri de la nefiinţă la fiinţă şi nedreptate, neaducând altele. Folosind o asemenea terminologie, Anaximandru nu antropomorfizează discursul despre natură şi cosmos, ci conferă semnificaţii cosmologice termenilor *dreptate* şi *nedreptate.*

In tratatul său de *Fizică,* Aristotel a realizat o interesantă analiză a conceptului de infinit la Anaximandru şi la milesieni. Aristotel consideră că există cel puţin cinci temeiuri ale conceptului de infinit:

1) timpul care este nemărginit
2) diviziunea mărimilor (matematicienii folosesc în acest domeniu noţiunea de *infinit)*
3) dacă nu s-ar admite un infinit din care se desprinde ceea ce se naşte, atunci nu s-ar putea conceptualiza permanenta naştere şi pieire.
4) nelimitarea este dedusă din însăşi realitatea limitării, căci un lucru limitat este limitat de un altul, deci trebuia admisă existenţa unei limite universale, ea însăşi nelimitată de nimic.
5) In gândire nu intervine nici o delimitare, numărul pare infinit iar intelectul operează cu conceptul de infinit.

Avem aici o prefigurare a argumentului ontologic în sprijinul ideii existenţei divinităţii şi a teoriei lui Descartes despre infinit.

Anaximene (588-524) crede că obârşia tuturor lucrurilor este *aerul,* mai subtil decât apa şi mai determinat decât *apeironul.* El acceptă ideea că lucrurile au un substrat *infinit* (apeironul) dar nu *nedefinit.* Acest principiu este un joc al rarefierii şi condensării aerului. Când se rarefiază aerul produce focul, iar când se condensează produce vântul, norii, apa, pământul şi pietrele. Singurul fragment cu paternitate certă din opera lui Anaximene este:"precum sufletul, care este aer, ne susţine, tot aşa şi sufletul îmbrăţişează întreaga lume".

În aparenţă, în concepţia lui Anaximene, principiul este identificat cu o componentă a lumii sensibile. Ar fi un pas înapoi pe drumul elaborării mecanismelor filosofiei faţă de viziunea lui Anaximandru. Numai că, la greci, aerul este deseori asimilat sufletului uman. Deci prin soluţia lui Anaximene se prefigura situaţia în care atât materia sensibilă cât şi sufletul uman erau tratate într-o viziune integratoare.

O importanţă deosebită, în această perioadă, o are Şcoala **pitagoreică**. Este orientarea de dinainte de Socrate care a dovedit cea mai puternică longevitate, urme de pitagoreism şi neo-pitagoreism întâlnindu-se în epoca primelor secole creştine şi chiar în epoca Renaşterii.

Biografia şi personalitatea lui Pitagora sunt puternic învăluite în mit şi legendă. Personajul istoric Pitagora ar fi trăit în jurul anului 530**.** La Pitagora şi la pitagoreici, motivaţia naturalistă a filosofării se împleteşte cu motivaţia moral-religioasă. Mulţi contemporani au recunoscut faptul că asupra pitagoreismului a exercitat o mare influenţă orfismul, mai ales prin ideea necesităţii izbăvirii sufletului uman din temniţa trupului material şi prin ideea metempsihozei. Filosoful neoplatonist Porphir, în cartea despre "Viaţa lui Pitagora" spune că acesta credea în nemurirea sufletului care avea posibilitatea trecerii şi în alte specii de vieţuitoare decât omul. La Pitagora se întâlneşte ideea repetării ciclice a tuturor celor întâmplate. Principala cale de izbăvire a sufletului din închisoarea trupului era tocmai iubirea de înţelepciune. Pitagoricii sunt primii care folosesc termenul de filosofie şi primii care numesc universul cu termenul de cosmos (ordine, măsură, armonie). Este foarte greu de făcut o delimitare între ceea ce este gândit şi scris efectiv de Pitagora şi ceea ce este creat de discipoli. Este mai corect să vorbim de "pitagoreism" decât de "concepţia lui Pitagora".

Ideea fundamentală a pitagoreismului este că principiul şi substratul lucrurilor sensibile este numărul (aritmos). Numărul exprimă armonia şi relaţiile constante între lucruri. în Metafizica sa, Aristotel vedea în această idee o prefigurare a ontologiei sale bazată pe dualismul materie-formă. Numerele erau astfel înţelese atât ca substrat material al lumii, dar şi ca formă modelatoare a acesteia. şi pitagoreicii ajung la această soluţionare a problemei principiului pe cale empirică, prin interpretarea şi valorizarea artimetică a lucrurilor.

Este evident că principala dificultate a pitagoreismului era lămurirea misterului - cum putea fi numărul abstract temeiul lumii sensibile concrete? Ei au încercat depăşirea acestei dificultăţi vorbind de Unitatea ca principiu al lumii. în cartea a VII-a din **Despre vieţile şi doctrinele filosofilor**, Diogene Laertios scrie:"Principiul tuturor lucrurilor este unitatea, iar din această unitate provine doimea nedefinită servind ca suport material unităţii care este cauza. Din unitatea şi doimea nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figuri solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, aerul, apa şi pământul. Acestea trec pe rând prin toate lucrurile. Astfel se naşte Universul (Cosmosul) însufleţit, înzestrat cu raţiune, sferic şi cuprinzând la mijlocul Pământul".

Deşi pitagoreismul amestecă, deseori, discursurile metafizic şi fizic, totuşi intuieşte cel mai bine (până în momentul respectiv) distincţia dintre cele două planuri tocmai prin postularea numărului ca *materie* (planul fizic) a lucrurilor, dar şi ca *formă* (planul metafizic) a lor.

Trebuie remarcat faptul că pitagoreicii explică mai bine aspectul formal decât cel al materiei. Ei pun accentul pe generalitatea lucrurilor, pe ceea ce este comun acestora, pe ceea ce le dă asemănare, în timp ce contemporanii milesieni, trecând în plan metafizic un element fizic concret (apa, aerul, etc.), accentuau mai mult pe explicarea individualităţii lucrurilor. Dacă pitagoreicii erau filosofi ai universalităţii, generalităţii, iar milesienii ai individualităţii constatăm că cele două orientări presocratice nu se exclud, ci sunt perfect complementare (Gh. Vlăduţescu).

Cele două şcoli nu au rezolvat, însă, sau nu au dat soluţii satisfăcătoare la problema generării (trecerea de la arhe-nedeterminat la lucrurile concrete, determinate).

In perioada imediat următoare s-au conturat două tentative de soluţionare a acestei probleme: **heraclitismul** şi **eleatismul.** Filosofia greacă presocratică este puternic marcată de polemica dintre viziunea heraclitică şi cea eleată. Ambele orientări şi-au propus alcătuirea unor sisteme integratoare care să rezolve în egală măsură atât problema materiei cât şi pe cea a formei în care se prezintă lumea sensibilă Rezolvarea problemei generării este principala motivaţie a ambelor şcoli. Heraclitismul şi eleatismul sunt primele doctrine care se prezintă sub forma unor sisteme închegat care prezintă componente precum: ontologia, cosmologia, gnoseologia, etica, soteriologia.

Heraclit şi eleaţii au tradus problema generării sub forma raportului dintre substratul constant al tuturor lucrurilor şi evoluţia sau devenirea aparentă a acestora. Fiecare doctrină a încercat rezolvarea acestei probleme prin negarea demnităţii ontologice a unuia dintre membrii relaţiei. Dacă şcoala eleată a promovat un ontologism extrem, Heraclit şi urmaşii săi au considerat devenirea drept singura realitate certă.

Cele două orientări, în forme mai mult sau mai puţin rafinate, vor reprezenta nişte constante în toate filosofiile timpului. Ideea caracterului complementar al heraclitismului şi eleatismului va fi susţinută în filosofia românească contemporană de C. Noica în ***Devenirea întru fiinţă*** (1980)

Heraclit din Efes (536-470} este autorul primului sistem filosofic în sensul clasic al cuvântului. Ne-au rămas un set de aproximativ 130 de fragmente care i-au îndreptăţit pe comentatori să considere că Heraclit şi-a scris opera sub forma unui jurnal. Aceste texte au forma unor aforisme de genul "Totul curge" sau "lumea este un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge", "războiul (neikos) este mama tuturor lucrurilor", "nu ne scăldăm de două ori în aceleaşi ape ale aceluiaşi râu."

Doctrina sa absolutizează devenirea, considerând aspectul constant al lucrurilor drept o aparenţă sau o iluzie. în acelaşi timp, în plan cosmologic, Heraclit identifică obârşia lucrurilor cu focul. Astfel , folosind analogia cu focul, Heraclit pune accentul pe aspectul veşnicei mişcării a principiului arhe. Focul heraclitic, ca şi apa thalesiană, este originea dar şi punctul de întoarcere a tuturor lucrurilor. Heraclit a încercat şi o explicare a trecerii de la foc-ca raţiune universală-la lucrurile sensibile, aflate într-o permanentă evoluţie, devenire. Principiul generării este, la Heraclit, neikos, care poate fi tradus prin "război" dar şi prin "luptă universală a contrariilor". Toate componentele lumii sensibile erau alcătuite şi definite prin

existenţa unor aspecte antagonice ireductibile şi complementare în acelaşi timp. Se întâlneşte pentru prima oară ideea că aspectele contrarii se exclud şi se presupun reciproc în acelaşi timp.

Heraclit deţine întâietatea şi în ceea ce priveşte perfecta antonomie a elementului filosofic în raport cu cel mitico-religios. El nu exclude zeii din cadrul şi din funcţionalitatea lumii, numai că le acordă aceeaşi demnitate existenţială, ca şi celorlalte elemente fundamentale ale materiei. Zeii nu au nici o contribuţie la comogonie, ei nefiind decât un efect specific al acesteia. La Heraclit, zeii au cel mult misiunea unei ordonări, a unei aşezări în cadrele dreptăţii a lumii care-şi are originea în dinamica aprinderii şi stingerii focului originar şi în lupta contrariilor.

Heraclitismul va influenţa puternic formarea unor alte sisteme filosofice precum şi formularea unor alte soluţii la problema principiului sau cea a generării. Unii comentatori vorbesc, de exemplu, de un heraclitism subteran la Platon. Heraclit este aşezat alături şi de pitagoreici, la originea dualismului ontologic al lui Aristotel. Prin ideea luptei şi coincidenţei contrariilor Heraclit influenţează puternic gândirea modernă de la Renaştere (vezi Nicolaus Cusanus şi *coincidentia oppositorum)* până în zilele noastre.

Primul reprezentant al eleatismului este **Xenofan din Kolofon,** născut în 570 î.Hr. Opera sa se axează în combaterea politeismului care caracterizează religia populară a grecilor. El scria că "dacă bivolii sau leii ar avea mâini, ei ar ciopli statui de zei după modelul trupurilor lor". Xenofan consideră că Homer şi Hesiod au atribuit zeilor ceea ce printre oameni este apreciat ca infam şi dezonorat Ca replică la această concepţie politeistă, Xenofan vorbeşte de un zeu a cărei principală caracteristică este unicitatea. Acest zeu unic conduce fără încetare toate lucrurile prin puterea gândirii lui. Cu toate acestea, Xenofan nu ajunge până la postularea *transcendenţei* zeului căci, aşa cum relatează Aristotel în ***Metafizica,*** Xenofan contemplând *cerul* (deci o componentă a lumii materiale) a proclamat că *unul este zeul.* Acest zeu unic nu este asimilabil fiinţelor muritoare nici prin trup, nici prin gândire. Zeul vede, gândeşte şi înţelege totul. Imuabil şi imobil, el nu are nevoie să circule dintr-un loc într-altul.

Xenofan a încercat o interesantă demonstraţie a unicităţii zeului: dacă am admite că există zei şi că între ei există o anumită ierarhie, arunci ajungem la concluzia că nu există nici un zeu, deoarece, prin natura sa, divinitatea nu poate admite ceva mai desăvârşit decât ea. Pe de altă parte, dacă admitem mai mulţi zei, însă egali între ei, şi în această situaţie divinitatea îşi pierde natura (aceea de a fi ceea ce nu are egal în desăvârşire). Căci egalul nu este nici mai bun, nici mai rău decât egalul său. în concluzie, zeul nu poate fi decât unic. Această argumentaţie prefigurează într-o oarecare maură, argumentul ontologic cu privire la existenţa lui Dumnezeu (expus într-o formulare celebră de Anselm din Cantebury (în secolul XI). Xenofan îşi completează monoteismul cu o viziune panteistă *(pan* = peste tot: *teos* = zeu). Căci la el, zeul este fiinţa însăşi. Ori zeul fusese deja descris ca imuabil şi imobil. De aici ar fi decurs logic faptul că fiinţa este nemişcătoare şi netransformabilă. Dar Xenofan nu merge până acolo. El consideră că lumea este nemişcătoare în substanţa, nu şi în forma ei.

Cel care va desăvârşi teoria despre fiinţă va fi **Parnienide,** născut în 495 î.Hr., cel pe care Platon îl va numi "cel mare ", "respectabilul" sau "redutabilul". Acelaşi Platon remarca profunzimea extraordinară a textelor parmenidiene şi îşi exprima teama, pentru ei şi pentru contemporanii lui, de a nu-1 înţelege greşit pe Parmenide. Scrierea sa definitorie este intitulată ***Despre natură.*** Aici meditaţia filosofică este dublată de măiestria stilului literar. Fecioarele,

fiice ale Soarelui, care au abandonat noaptea în favoarea luminii, îl conduc pe poetul-filozof în Regatul eterului, la izvoarele luminii, acolo unde autorul se iniţiază în secretele divine. Aici zeiţa Dreptăţii (sau Dikk) îi dezvăluie doctrina despre *adevărul absolut* (alethes) şi doctrina despre opinie sau părere (doxa).

Poemul se împarte, astfel, în două mari părţi: una despre realitate, care se adresează raţiunii şi a II-a parte despre aparenţă, care se adresează simţurilor. Avem de-a face, prin această împărţire, cu o metafizică urmată de o fizică. Aşa cum vom vedea, întreaga gnoseologie a lui Platon este prefigurată şi rezumată aici.

Ca şi la Xenofan, ontologia lui Parmenide este una a fiinţei absolute. Este respinsă orice existenţă relativă. Conform acestei ontologii nu se poate admite decât fie fiinţa, fie nefiinţa (neantul). Ori neantul nu poate fi cunoscut şi nici exprimat în cuvinte. Nu mai rămâne, deci, decât să presupunem fiinţa şi să spunem despre ea că este pur şi simplu. Fiinţa este nenăscută şi indestructibilă. Este un tot de un singur fel, imobil şi nelimitat. Fiinţa *nu a fost* şi *nu va fi,* ea *este* acum în întregime.

In ceea ce priveşte *originea* fiinţei, Parmenide consideră problema ca lipsită de sens. Căci nu se poate admite că fiinţa ar proveni din neant, acesta din urmă neputând fi nici înţeles, nici exprimat. Pe de altă parte, Parmenide nu-şi putea închipui nici o necesitate care să fi guvernat trecerea de la nefiinţă la fiinţă. Dacă se admite fiinţa, atunci nu se poate admite raţional că din fiinţă ar putea proveni altceva decât ea însăşi. Fiinţa, la Parmenide, posedă o supremă perfecţiune, fiind asimilabilă simbolic cu sfera, care din centru spre circumferinţă este peste tot egală şi la fel. în fiinţă nu există o parte mai tare sau mai slabă decât alta. Nu se poate admite nici că fiinţa n-ar fi fără limite căci ei nu-i lipseşte nimic. Remarcăm faptul că asimilarea cu sfera se regăseşte la aproape toţi filosofii antici. Prin aceasta trebuie înţeleasă sfera infinită, cu centrul peste tot şi cu circumferinţa nicăieri.

Alfred Fouillee remarca faptul că Parmenide nu porneşte în demersul său ontologic de la ideea de unitate ci ajunge la ea, el vorbeşte fără încetare despre fiinţa absolută ca şi cum ar fi beat de fiinţă. La Parmenide unitatea fiinţei nu este nici abstractă, nici materială. Ea este Dumnezeu însuşi, la care Parnienide ajunge pe calea gândirii. Nimic nu poate exista în afară de Dumnezeu, adică *fiinţa ca fiinţă.*

O altă idee esenţială a ontologiei parmenidiene este că Dumnezeu este însăşi gândirea în absoluta ei unitate cu fiinţa. Gândirea este acelaşi lucru cu fiinţa. Trebuie ca gândul şi cuvântul să ia fiinţă, pentru că fiinţa există şi non-existenţa nu există. La Parmenide gândirea este totuna cu obiectul gândirii. Orice distincţie dintre subiectul gânditor şi obiectul gândit ar duce la dualitate, fapt care ar mina întreaga construcţie ontologică parmenidiană. De aceea, filosofii din Eleea suprimă această distincţie şi proclamă identitatea eternă a gândirii cu fiinţa.

Marea dificultate a ontologiei lui Parmenide este legată de raportul dintre fiinţa unică, imuabilă, pe de o parte, şi multiplicitatea lumii, pe de altă parte. Această lume multiplă ori nu este, ori nu este decât aparenţa înşelătoare a fiinţei veritabile. Parmenide compară *opinia nesigură* cu noaptea (principala sursă a erorilor) şi *adevărul* cu lumina zilei.

In partea a II-a a poemului ***Despre natură,*** Parmenide face unele concesii muritorilor iubitori de aparenţe. Aristotel a acuzat faptul că această concesie a avut drept consecinţă o gravă contradicţie, adică un panteism care implică un dualism ontologic (respins cu toată energia de Parmenide). De altfel,.ontologia parmenidiană duce la o nedeterminare absolută în raport cu intelectul uman al principiului fiinţei.

Acelaşi A. Fouillee observă că dacă Heraclit din Efes nega fiinţa şi afirma devenirea, eleaţii, în frunte cu Parmenide, afirmă fiinţa şi neagă devenirea. Pentru Heraclit, fiinţa era un ocean de foc, în permanentă mişcare, pentru eleaţi fiinţa este un ocean îngheţat, nemişcat în eternitate.

Zenon (490-430) este continuatorul firesc al doctrinei lui Parmenide, ale cărei consecinţele~3uce la extrem. El polemizează cu şcoala ioniană care susţinea multiplicitatea şi devenirea lumii. După Zenon, presupoziţia multiplicităţii conduce la consecinţe mai ridicole decât cea care spune că toate lucrurile sunt una. Contribuţia definitorie a lui Zenon la orientarea eleatismului este analiza întreprinsă asupra realităţii mişcării şi materiei. în ceea ce priveşte materia, toate elementele ei (spaţiu, timp, schimbare în timp şi mişcare în spaţiu) sunt incomprehensibile şi contradictorii. Materia este divizibilă în spaţiu la infinit în părţi tară întindere. Deci nişte zero-uri de întindere adăugate la alte zero-uri de acelaşi gen ar duce la alcătuirea unei întinderi, ceea ce este absurd. De asemenea, în teoria timpului, Zenon arată că acesta se compune din clipe indivizibile şi fără durată care adăugându-se unele la altele, ajung la alcătuirea duratei, ceea ce este absurd. Asemănător stau lucrurile şi cu posibilitatea schimbării. Căci a schimba înseamnă să nu fie nici ce a fost, nici ce o să fie. Nu mai este ce a fost, altfel n-ar mai fi nevoie de schimbare, deci, în fond, schimbarea nu este nimic!

Nici mişcarea în spaţiu nu este admisibilă după Zenon. Noi nu vedem decât aparenţe de mişcare. Dacă se doreşte fundamentarea logică a realităţii mişcării, se ajunge la un lanţ de contradicţii. Zenon formulează cele trei *aporii* (dificultăţi logice) ale mişcării:

1) Pentru a parcurge spaţiul dintre două puncte trebuie, mai întâi, parcursă jumătatea spaţiului respectiv. Dar mai întâi trebuie parcursă jumătatea jumătăţii... şi aşa la infinit. Deci, de fapt. trebuie parcursă o infinitate de *puncte* şi o infinitate de *momente* într-un spaţiu şi într-un timp finite.

2) Aporia lui *Achile cel-iute-de-picior* şi a broaştei ţestoase. Se admite că broasca ţestoasă are un anumit avans în raport cu Achile. Pentru ca acesta să ajungă din urmă broasca ţestoasă el trebuie să acopere distanţa intermediară dar, în timpul necesar pentru aceasta, broasca ţestoasă reuşeşte sa mai ia un avans oarecare care trebuie recuperat de Achile... şi aşa la infinit. Broasca ţestoasă va avea un avans din ce în ce mai mic, dar niciodată nul.

3) Săgeata care a zburat din arc este de fapt nemişcată. Săgeata nu se mişcă din locul în care se află *acum* pentru că ea este *aici;* ea nu se mişcă nici în locul spre care zboară pentru că încă nu este acolo, deci, de fapt, săgeata nu se mişcă nicăieri. Ea este imobilă în fiecare loc pe care-1 ocupă şi mişcarea sa aparentă nu este decât o succesiune de repaosuri.

In fond, aporiile lui Zenon se fundamentează pe incomprehensibilitea diviziunii la infinit şi a cantităţilor continui. Dincolo de aspectul ei bizar, opera lui Zenon a dat o grea lovitură doctrinelor antice materialiste care încercau să explice totul doar prin schimbarea raporturilor în spaţiu şi timp.

Mesajul final al eleatismului era că pentru a construi o teorie riguroasă despre fiinţă, aceasta trebuie plasată într-o sferă superioară spaţiului timpului şi mişcării.

Empedocle din Agrigent (495-435)

Cultura lui filosofică se baza pe operele pitagoreicilor, eleaţilor şi ionienilor care l-au infleunţat decisiv. Pentru Empedocle lumea cunoaşte două registre:

1. unul în care totul se ridică de la multiplicitate la pluralitate

2. altul în care se parcurge drumul de la unitate la pluralitate.

Empedocle consideră că, în perioada precosmogonică, a existat o împărăţie absolută a iubirii sau a atracţiei universale (numită *filia).* Toate elementele se confundau şi toate contrariile se identificau. Zeul numit şi *Sphairos* este unul inform, universal, armonios şi fericit. Zeul se identifică acum cu principiul iubirii (filiei). Dar alături de acest principiu, la un moment în timp dictat de necesitate (numită şi ea cu termenul de *dike),* intră în acţiune principiul *neikos* (război, lupta universală a contrariilor). Acest principiu pătrunde treptat în interiorul zeului sferic, separându-i părţile şi implicându-le unele împotriva altora. Astfel se explică apariţia diversităţii şi multiplicităţii. Dacă nu ar exista respingerea în interiorul lucrurilor atunci toate ar fi una. Cu excepţia zeului, care este însuşi principiul iubirii, totul în lume provine de la *neikos.* Un principiu inteligent şi gânditor animă şi pune în mişcare lumea, aduce din nou în actualitate factorul iubirii. în oameni raţiunea corespunde iubirii, iar simţurile luptei contrariilor. Datorită acestei lupte cu care se amestecă deseori, cunoaşterea umană este imperfectă. Ea nu poate atinge iubirea în stare pură (care se identifică de fapt cu adevărul suprem). Absoluta unitate a lucrurilor nu este accesibilă decât acestei unităţi, adică divinităţii sferice.

Pe baza acestei ontologii, Empedocle propune şi o soteriologie. După el, progresul soteriologie este dependent de revenirea la unitate, fie prin cunoaştere, fie prin acţiune. După Empedocle, sufletele muritorilor sunt supuse infinitului lanţ metempsihotic. Singura cale de depăşire a acestei stări este purificarea de orice ură și abandonarea în raport cu orice forme de iubire. Nu trebuie vărsat sângele niciunei fiinţe însufleţite, creatoare de iubire şi se recomandă abstinenţa de la orice aliment impur. Toate acestea pentru că se consideră că noi, oamenii, suntem ontologic înrudiţi cu toate elementele lumii naturale. Pe calea virtuţii, sufletul uman devine demn de a reveni la zeul sferic, urmând ca întregul tot existenţial să revină la unitatea primordială a iubirii.

Anaxagora din Klazomene (550 - 428)

Dacă la Heraclit din Efes mişcarea era cauza tuturor lucrurilor, la Anaxagora mişcarea nu este decât un efect, o combinare a unor lucruri care existau deja. După Anaxagora, nimic nu se naşte şi nimic nu piere. Nu există decât un permanent proces de reunire şi separare a lucrurilor existente. Naşterea este o agregare, iar moartea este o separare a elementelor preexistente. Această viziune ontologică încearcă explicarea lumii printr-un mecanism exterior acesteia.

In cadrul fizicii lui Anaxagora se consideră că fiecare lucru este divizibil la infinit în:

1.componente de natură diferită

2.componente de natură similară, numite *homeomerii.*

Există deci, particule de sânge, foc, apă etc. în orice obiect intră toate celelalte elemente, deci *totul este în tot. în* acest stadiu apare întrebarea: cum se explică atunci diversitatea lucrurilor? Aceasta se explică, după Anaxagora, prin variaţia relaţiilor dintre lucruri în spaţiu şi timp. Orice lucru conţine elementele celorlalte dar mai mult sau mai puţin aparent. Lucrul care pare că domină într-o agregare oarecare îi dă numele acesteia Dar, în realitate, fiecare agregare conţine o infinitate de elemente diferite şi o infinitate de elemente asemănătoare. După Anaxagora, la început nu existau aceste relaţii. Totul era uniform şi amestecat. Totul exista deja dar nimic nu era diferenţiat. Relaţiile creatoare de diferenţă au

fost aduse prin pătrunderea mişcării în acest haos nediferenţiat, primordial, iar principiul aducător şi creator de mişcare este inteligenţa. Aceasta aduce nu numai mişcarea dar şi ordinea (cosmos) tuturor lucrurilor. Mişcarea la Anaxagora are o dispunere spiralată. Ea continuă şi va continua în eternitate.

Pe de altă parte, la Anaxagora inteligenţa este infinită, independentă (aşa cum se cuvine unui principiu şi nu unui atribut). Neamestecându-se cu nimic, inteligenţa există în sine. Dacă ar suferi vreun amestec, ar participa în mod necesar la toate lucrurile, pentru că, aşa cum s-a văzut, totul este în tot. în această confuzie de elemente, inteligenţa şi-ar pierde puterea pe care o are asupra lor, putere provenind din simplicitatea esenţei ei. Inteligenţa, în acest context, este tot ceea ce poate fi mai subtil şi mai pur. Ea are cunoaşterea a tot ceea ce există.

Anaxagora este primul care introduce în problematica filosofiei o serie de teme esenţiale:

1. ideea de infinit care există în toate lucrurile şi care face ca orice lucru să fie un mic univers.
2. ideea inteligenţei, creatoare de ordine în registrul existenţial al nedefinitului prin intermediul mişcării.
3. ideea caracterului absolut şi simplu al inteligenţei universale şi impersonale la care participă toate spiritele.

Atomismul (Leucip, Democrit)

Aceasta orientare suprimă inteligenţa din economia universului. Din şi în eternitate mişcarea se produce din ea însăşi. La *Democrit* cele două principii ale lumii sunt *plinul* şi *vidul.* Plinul este alcătuit din atomi care sunt în număr infinit, indivizibili, identici în speţă, dar diferiţi în mărime şi formă. Diversitatea atomilor în mărime şi formă explică însăşi diversitatea lumii materiale. Atomii democritieni au o mişcare eternă, se compun şi se recompun în multitudinea lucrurilor. După Democrit, în natură nu există entităţi cu finalitate, totuşi mişcarea atomilor nu este guvernată de hazard. Pentru Democrit, hazardul nu este decât forma mascată a incapacităţii oamenilor de a identifica adevăratele cauze ale proceselor naturale. Totul în natură are o raţiune şi se desfăşoară cu o anumită necesitate. Iar această necesitate nu este o divinitate exterioară ci o lege internă a universului. După Democrit, şi sufletul uman este constituit din atomi (dar din cei cu formă perfectă, adică sferică). Senzaţiile sunt singura sursă a cunoaşterii umane; corpurile naturale emit nişte efluvii care pătrund organele senzoriale, prin acestea ajung în creier şi produc imaginea mentală a lucrurilor.

Prin şcoala din Abdera, naturalismul ionian atinge culmi de elaborare.

*

In cazul **sofisticii** nu este vorba propriu-zis de o şcoală filosofică în sensul consacrat al termenului. Ca orientare generală sofistica apare în secolul V I.Hr. ca reflex al pluralităţii şi insuficienţei explicative a doctrinelor filosofice de până atunci. Sofistica a fost simptomul sau consecinţa unei grave crize a filosofiei greceşti. Toate doctrinele şi şcolile vechi conveneau asupra faptului că lumea este una, că problema principiului este mereu aceeaşi. De unde rezultă atunci puzderia de soluţii diverse şi contradictorii? Astfel apare bănuiala că poate

însăşi gândirea trebuie pusă sub semnul întrebării. Gândirea trebuia să devină pentru sine un obiect de studiu.

Au existat şi alţi factori favorabili apariţiei şi dezvoltării sofisticii. Lumea greacă trecea printr-o serie de prefaceri care afectau profund şi manierele de apropriere cognitivă a acestei lumi. în politică, aristocraţia era tot mai des înlocuită la putere de partidele democratice. Legile încetează a mai fi respectate ca nişte alcătuiri sacre. Atât legile scrise cât şi cutumele sunt înlocuite de arta oratorilor, specialişti în manevrarea maselor. Aşa cum arăta Paul Janet, în cadrul sistemelor democratice antice, oratoria devine instrument de guvernare. Oratorul ideal nu caută identificarea şi exprimarea adevărului ci doar obţinerea succesului. Unii sofişti (poate cei mai mulţi) au fost asemenea oratori sau dascăli de oratori. S-a mai spus despre ei că au fost un fel de "negustori de înţelepciune". Ei au provenit sau au fost influenţaţi de mai toate şcolile filosofice. în ciuda discursurilor lor foarte diverse, pe toţi îi unea efortul în a nega adevărul absolut şi binele absolut. Pe ei îi interesa, în primul rând, să formeze oratori şi politicieni, capabili să susţină public orice punct de vedere şi să se descurce în orice situaţie.

Cele mai multe şi mai importante informaţii despre sofişti le avem de la cei mai fermi adversari ai lor, Socrate şi Platon. în viziunea acestora, sofiştii susţin că nu există ştiinţă riguroasă ci doar păreri (diferite şi în aceeaşi măsură justificabile); că binele şi adevărul fiind relative, singura atitudine morală trebuie să fie căutarea reuşitei. Nu trebuie trasă de aici concluzia că sofiştii ar fi fost nişte propovăduitori ai imoralităţii deliberate sau nişte corupători de conştiinţe. Cel puţin primii sofişti erau personalităţi publice dintre cele mai onorabile şi mai stimabile. De exemplu Protagoras primeşte din partea locuitorilor cetăţii Thurium sarcina de a redacta o constituţie. Gorgias a fost un distins om politic şi ambasador la Atena. Prodikos a fost un subtil gramatician, etc. în aceeaşi ordine de idei, sofiştii ducând arta oratorică şi polemică pe culmi de elaborare şi rafinament au prefigurat ceea ce astăzi s-ar putea numi *praxiologie politică* (arta acţiunii politice eficiente) care nu trebuie cu necesitate legată de egoism, imoralitate sau lipsă de principii.

Fenomenul sofisticii nu trebuie redus, însă, la un simptom al crizei primei faze a filosofiei greceşti. Sofistica, în general, transformă însăşi gândirea în obiect de studiu al gândirii şi al cunoaşterii umane. Sofiştii pornesc de la premisa că mai întâi trebuie căzut de acord asupra principiilor logice cu care operăm şi abia după aceea trebuie pornit la elaborarea ipotezelor din compartimentul fizic al cunoaşterii. Astfel, alături de demersul fizic apare şi se structurează cel logic. La problema combinării elementelor fizice se adaugă problema unirii şi a raporturilor dintre concepte. Se conturează, deci, o nouă şi importantă misiune a filosofiei: lămurirea raporturilor dintre concepte, îndeplinirea acestei misiuni trebuie să fie preliminară discursurilor fizic, metafizic şi etic. Deci sofiştii, ca fondatori ai logicii, porneau la drum încercând o teorie a conceptului. Această teorie pleca de la premiza gnoseologică mai largă, după care nu este posibilă ştiinţa riguroasă. Cuvintele cu care operăm rezumă informaţii şi experienţe mai mult sau mai puţin diferite. Odată formulat sau pronunţat, cuvântul are tendinţa autonomizării în raport cu realităţile pe care le desemnează. în această fază proto-logică încă se confundă *cuvântul* (care este o convenţie mai mult sau mai puţin arbitrară), un instrument de comunicare şi *conceptul* (adică rezultatul unei complexe elaborări logico-filozofice, cu semnificaţii ce pot varia în ciuda constanţei formei cuvântului).

Tot sofiştii sunt cei care iau serios în discuţie problema posibilităţii judecăţii, ca mijloc de elaborare şi comunicare a cunoştinţelor noastre. Chiar dacă ei neagă posibilitatea judecăţii,

sofiştii au marele merit de a fi impus atenţiei această problemă. Cum se argumentează la ei imposibilitatea judecăţii? La un Protagoras, de pildă, nimic nu există, totul *devine. în* acest flux etern al fenomenelor, senzaţia este singura cale de cunoaştere. Senzaţia este raportul dintre obiectul exterior şi organul uman de simţ. Dar acest raport se schimbă când cel puţin unul din termeni variază. Deci, pentru fiecare dintre noi, lucrurile nu sunt decât aşa cum ne apar fiecăruia. Deci nu există o ştiinţă valabilă pentru toţi, ci doar opinii sau păreri, în aceeaşi măsură justificabile. La Gorgias, pentru ca un adevăr să fie comun pentru toţi oamenii, trebuie ca aceeaşi idee să fie prezentă în toate aceste conştiinţe. Dar *una şi aceeaşi idee* nu poate fi în toate aceste conştiinţe. După cum observa Sextus Empiricus (în *Contra matematicienilor,* VII, 83), la Gorgias unitatea abstractă a conceptului este neconciliabilă cu pluralitatea conştiinţelor care îl gândesc. De fapt, Protagoras (pentru care toate enunţurile sunt adevărate) şi Gorgias (pentru care nici un enunţ nu este adevărai) susţin concepţii echivalente pentru că în ambele cazuri enunţul nu se referă decât la *ceea ce apare* individului şi el nu poate să fie nici respins nici acceptat.

Principalul argument sofistic împotriva judecăţii este legat de opoziţia unu-multiplu. Orice judecată presupune afirmarea unui atribut despre sau într-un anumit subiect. Dar dacă subiectul este în acelaşi timp şi atribut, el este unic şi multiplu. Pe de altă parte este imposibil să se afirme despre acelaşi subiect mai multe predicate sau atribute.

Negând existenţa ideilor generale (concepte) şi posibilitatea judecăţii, sofiştii nu pot admite trecerea de la o idee la alta prin mijlocirea unei a treia idei şi nu admit nici înlănţuirea necesară a trei propoziţii legate prin relaţia de implicare. Singurul obiect al cunoaşterii este fenomenul trecător. Această cunoaştere este raportul dintre obiectul exterior şi spiritul individual care-1 cunoaşte. Ori, după cum se vede aici, este imposibil a se demonstra ceva având în vedere că nu există opinie adevărată în sine şi pentru toate obiectele cunoscătoare. Deci, pentru sofişti, căutarea adevărului nu este decât o iluzie.

Foarte interesante sunt observaţiile asupra sofisticii făcute de Nae Ionescu în cursul de "Istorie a logicii". Profesorul de metafizică prevenea asupra erorii de a-i asimila pe sofiştii antici cu oamenii politici interesaţi doar de obţinerea asentimentului majorităţii pentru accesul în sferele puterii.

Cei mai importanţi sofişti căutau anumite metode de cunoaştere cu adevărat impersonale. Ei vizau stabilirea unor criterii cu ajutorul cărora enunţurile noastre să se integreze temeinic în sfera cunoaşterii. "Primii logicieni sau prima atitudine logică dar absolut pură, mai pură decât cea care a urmat în filosofia greacă, prima atitudine logică în istoria gândirii europene este cea a sofiştilor, pentru că sofiştii sunt primii gânditori care încearcă să privească gândirea omenească sub raportul structurii ei formale" (pag. 98)

Deocamdată se face abstracţie de conţinutul de adevăr al afirmaţiilor. Sofiştii nu au oferit soluţii la problemele ridicate de ei, dar ei au contribuit la fondarea logicii, tocmai negându-i posibilitatea de justificare. Ei au "construit" în spiritualitatea greacă şi europeană mai ales prin reacţiile negative produse în raport cu poziţiile lor.

Doctrinele marilor creatori de sisteme (Socrate, Platon, Aristotel) nu pot fi înţelese fără luarea în considerare a momentelor polemice faţă de fenomenul sofisticii.

Protagoras din Abdera (481-411) este elev al lui Democrit. Fragmentele sale cele mai celebre sunt: "omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt că sunt, a celor ce nu sunt că nu sunt," "cum îmi apar mie lucrurile, aşa sunt pentru mine, cum îţi apar ţie lucrurile

aşa sunt ele pentru tine". Protagoras a pus sub semnul întrebării însăşi discuţia despre zei. Nu este vorba de vreo formă de ateism ci numai de ideea punerii sub semnul întrebării a posibilităţii fiinţei umane de a aborda problema zeilor. Această incapacitate era explicată de el, odată prin invizibilitatea zeilor şi apoi prin scurtimea vieţii omeneşti. S-a discutat foarte mult asupra semnificaţiei la Protagora a termenului măsură. M. Untersteiner (celebrul editor şi comentator al sofiştilor) crede că *măsura* protagortiană trebuie înţeleasă ca stăpânire cognitivă, ca apropiere de către om prin cunoaştere a tuturor lucrurilor. Astfel, postularea omului ca măsură a lucrurilor a fost o primă prefigurare a fundamentalelor Umanismului (dezvoltat în modernitate odată cu mişcarea Renaşterii).

Gorgias (483-375) rezumă "metafizica" sofisticii în 3 celebre enunţuri:

1. nimic nu există
2. dacă totuşi există ceva, acest ceva nu poate fi cunoscut.
3. dacă totuşi poate fi cunoscut, rezultatul acestei cunoaşteri nu poate fi exprimat şi comunicat.

El demonstra prima teză astfel: dacă ar exista ceva, acesta ar fi: a) fiinţa; b) nefiinţa; c) fiinţa şi nefiinţa la un loc.

a) Dacă s-ar admite fiinţa, aceasta poate fi eternă, creată sau eternă şi creată la un loc. Dacă este eternă, ea nu are început, deci nu este limitată,deci nu este nicăieri, deoarece un loc în care ar exista ar limita lucrul pe care l-am acceptat iniţial ca nelimitat. Dacă fiinţa este creată, atunci ea provine din fiinţă, lucrul care nu se poate, căci fiinţa este infinită, iar ceea ce este infinit nu poate crea ceva ce-1 poate limita. Fiinţa nu poate proveni din nefiinţă căci din ceea ce nu există nu poate proveni nimic. Fiinţa nu poate fi eternă şi creată în acelaşi timp, deoarece cele două condiţii se resping reciproc.

b)Nici această idee nu poate fi acceptată deoarece ceea ce este nu poate să nu fie. Este absurd ca acelaşi lucra să fie şi să nu fie în acelaşi timp. Se ajunge astfel la forma intuitivă a primului principiu al gândirii raţionale: *principiul identităţii.*

c)Fiinţa şi nefiinţa nu pot exista împreună. Dacă nefiinţa ar exista, ea ar fi totuna cu fiinţa, ceea ce este absurd.

Teza imposibilităţii cunoaşterii existenţei acceptată arbitrar: cunoaşterea noastră nu este posibilă; dacă gândurile cu care operează ea nu ar fi fiinţe, fiinţa ar scăpa gândirii; ori ideile şi gândurile noastre nu aparţin fiinţei, deci nici fiinţa nu poate aparţine gândirii.

In ceea ce priveşte teza comunicării: după Gorgias, noi vedem cu ochii şi auzim cu urechile. Cele două simţuri nu comunică între ele. Deci nu există vreun temei să credem că aceste simţuri ar comunica cu *vorbirea.* Aşa încât cum ar fi posibilă comunicarea? Deci limbajul cuvintelor face parte din alt registru existenţial decât cel al lucrurilor de cunoscut şi de comunicat, iar cele două registre nu comunică.

Gorgias anticipează vasta problematică a filosofiei limbajului şi, mai ales, problema conceptualizării *fiinţei* care va alimenta ontologia până în zilele noastre.

Prodikos (aprox. 460) pledează pentru cauza virtuţii. El a fost mult apreciat chiar de marele duşman al sofiştilor, Aristofan.

Hippias (sec. V) este un mare enciclopedist şi autor. în domeniul eticii, Hippias face distincţia între *natura umană* şi *convenţiile morale* stabilite între oameni. Prin aceasta el polemiza cu etica tradiţională care absolutiza normele convenţionale şi ignora natura eternă a umanului.

Câţiva sofişti minori (unii citaţi în dialogurile lui Platon) sunt Calikles, Eutidemos, Trasimachos care convin asupra faptului că *dreptatea* nu este decât forţa şi voinţa celor puternici şi îndrăzneţi. Pentru ei, legile cetăţii nu erau decât instrumentul perfid de luptă al celor slabi împotriva celor dotaţi de la natură cu forţă, inteligenţă şi voinţă. în mod sigur, în ideile acestor sofişti îşi va găsi o sursă de inspiraţie Fr. Nietzsche cu a sa *"Filozofie a supraomului"*.

• Doctrina lui Socrate apare ca reacţie la naturalismul primelor şcoli dar şi la *formalismul* dizolvant al sofiştilor.

2.3.5. SOCRATE

Se naşte în 470 sau 469 la Atena, ca fiu al sculptorului Sophroniscus şi al moaşei Fenarete. în prima tinereţe practică şi el meşteşugul tatălui său, dar în urma sfatului şi ajutorului date de Criton (un bogat atenian), Socrate se dedică fără nici o rezervă studiului filosofiei. El îşi face şi datoria faţă de cetate luptând cu arma în mână pentru ea şi urmându-i pe Alkibiade la Podideea şi pe Xenofon la Delion. Ales prin tragere la sorţi ca membru al Senatului Atenei, Socrate este singurul care se opune unei judecăţi nedrepte şi rezistă cu demnitate în faţa furiei oarbe a mulţimii.

Cele mai importante informaţii despre Socrate le avem de la Xenofon, Platon, Aristotel, Aristofan. Unii comentatori au fost înclinaţi să nege valoarea datelor furnizate de Xenofon, subliniind precaritatea culturii filosofice a acestuia. Alţi istorici ai filosofiei, ca Fouille sau Daring, au apreciat opera de biograf şi comentator a lui Socrate realizată de Xenofon. E. Zeller, probabil cel mai important istoric al filosofiei greceşti, a manifestat dorinţa de a egaliza importanţa afirmaţiilor despre Socrate pe care le avem de la Platon şi Xenofon, în timp ce Joel nu considera demne de crezare decât comentariile şi evocările lui Aristotel.

Personajul "Socrate" din dialogul platonic *Phaidon* mărturiseşte că, în tinereţe, nutrea o mare dorinţă de a se iniţia în domeniul fizicii. Tânărul Socrate considera drept ceva sublim cunoaşterea *cauzelor* fiecărui lucru, cunoaşterea a ceea ce îl face pe acesta să se nască, să moară, să *fie* pur şi simplu.

Iniţierea în opera lui Anaxagoras îl face pe Socrate să depăşească astfel prima fază (naturalistă) din istoria devenirii sale spirituale. Este încântat de ideea lui Anaxagoras după care *inteligenţa* este regula şi principiul tuturor lucrurilor. în consecinţă, după cum vede Socrate, inteligenţa creatoare şi susţinătoare a ordinii a dispus totul în vederea realizării celui mai desăvârşit bine. Admiţând că adevărata cauză a realităţii este de natură intelectuală şi nu fizică, Socrate merge mai departe decât Anaxagoras. Acesta concepuse inteligenţa doar ca principiu motor al lumii. Socrate explică inteligenţa printr-o motivaţie legată de realizarea binelui. Deci, în fond, prima şi ultima cauză a realităţii este *Binele Suprem,* în condiţie absolută. în consecinţa logică a acestei idei, Socrate arăta că omul nu trebuie să cunoască în ceea ce se raportează la el şi la restul realităţii decât ceea ce este binele desăvârşit. Pentru el, *morala* este adevăratul nume al ştiinţei despre bine. Pe această bază ideatică, Socrate aduce

filosofia de la fizica ioniană, matematica pitagoreică sau ontologia eleată la stadiul de morală, adică la ştiinţa raporturilor lucrurilor cu valoarea supremă a binelui.

Dealtfel, pentru Socrate, doar ştiinţa binelui avea cu adevărat dreptul să poarte numele de ştiinţă. Această ştiinţă nu are o importanţă exclusiv teoretică, ci şi, sau mai ales, una pragmatică pentru că, dacă oamenii ar poseda-o, nu ar mai putea comite răul căci, în fond, greşelile şi actele noastre nu provin decât din (ne)cunoaşterea binelui. Atât salvarea indivizilor cât şi a comunităţilor este o problemă de educaţie şi instrucţie.

Alfred Fouillee observa cu rafinament că direcţia (nouă) a lui Socrate în filosofie, cu toată tenta sa preponderent morală, este mai adânc şi mai autentic metafizică decât naturalismul ionian sau matematismul pitagoreic, deoarece cu ajutorul unor precepte precum: scop, bine suprem, perfecţiune, obiectul de studiu al metafizicii se nuanţează şi elevează.

Metoda dialectică a lui Socrate

Cuprinde două etape esenţiale:

1. *Ironia* sau respingerea şi demontarea erorii.
2. Maieutica (de la grecescul maieutike) sau descoperirea adevărului (arta moşitului).

1. Ironia socratică (îndreptată împotriva prejudecăţilor şi sofismelor) rezultă din contrastul dintre idealul ştiinţei binelui şi ignoranţa orgolioasă a adversarilor lui Socrate. Printr-o desăvârşită artă a conversaţiei, Socrate îi angajează pe sofişti în discuţii din care aceştia ies compromişi şi în care Socrate le pune în lumină găunoşenia înţelepciunii lor mincinoase;"eu nu ştiu decât un singur lucru - spune Socrate - faptul că nu ştiu nimic; sofiştii nu ştiu nimic şi cred că ştiu totul."

2. Maieutica socratică porneşte de la teza că adevărul sade ascuns în spiritul oricărui individ, indiferent de origine, educaţie sau stare socială. Socrate nu încetează să repete că el nu este un posesor privilegiat al adevărului. Fiecare om este propriul său maestru şi el nu are nevoie decât să fie ajutat sau provocat prin anumite circumstanţe exterioare, mai ales printr-un scenariu bine gândit de întrebări şi răspunsuri, să descopere singur adevărul. A învăţa înseamnă a căpăta conştiinţă de sine şi a lua cunoştinţă de ceea ce este în sine, înseamnă de fapt a putea concepe adevărul cam aşa cum se concepe un copil. Iar a învăţa pe alţii este ca şi cum ai moşi naşterea acestui adevăr. De aceea, metoda moşirii adevărului antrenează necesitatea dialogului şi a formelor interogative. Maestrul, prin întrebările sale adresate discipolului, ajută la naşterea ideilor. în acest fel, prin Socrate, *logica* devine o *dialectică* în sensul de artă a dialogului. .

Socrate desfăşura acest tip de învăţământ în piaţa publică, discutând cu tot felul de oameni, de la sclavi şi simpli artizani la mari personalităţi culturale sau politice. Socrate ia ca obiect al observaţiei şi experimentării nu natura, ci sufletul uman şi supune la încercările cele mai variate pe toţi cei pe care îi întâlneşte în drum fără a dispreţui pe nimeni şi fără a desconsidera nici un subiect de discuţie.» Adevărul poate ieşi din orice spirit şi din analiza oricărui lucru. La caracterul discursiv al dialogului socratic se adaugă varietatea tonurilor şi formulelor folosite, de la cea mai firească familiaritate până la cea mai sublimă emoţie. Ştiinţa de care este "gravidă" conştiinţa umană este unică şi infinită. O putem deci extrage şi din cele mai umile obiecte sau spirite umane. Mai trebuie precizat că, în ceea ce priveşte procedeele particulare ale metodei lui Socrate, el folosea inducţia şi definiţia.

Într-adevăr pentru Socrate ştiinţa constă în a defini şi clasa obiectele pe clase şi genuri. Astfel, Socrate proceda inductiv, pornind de la individual sau special şi ajungând la general, pornind de la concluzia particulară şi ajungând la principiul universal. Această clasificare raţională a lucrurilor constituia pentru Socrate cea mai nobilă *virtute practică.* De pildă, după Socrate, omul cu adevărat pios este acela care *cunoaşte* cultul adevărat sau legitim. Dar cine cunoaşte cultul adevărat îl şi practică, ţinând seama de faptul că în viziunea lui Socrate nu poate exista opoziţie între voinţă şi inteligenţă.

Morala lui Socrate

La Socrate dialectica ideilor (philosophia) este în fapt identică cu dialectica acţiunilor (morala). Ordinea noţiunilor, a genurilor şi a speciilor (ordine stabilită prin dialectică) plasând mai binele înaintea răului, binele general înaintea binelui particular, această ordine deci, care constituie însăşi ştiinţa, trece cu necesitate în domeniul acţiunii şi devine virtute. în fond, nu poţi fi cu adevărat dialectician în cuvinte fără a fi şi în acte şi este suficient să fii filosof adevărat pentru a fi un om virtuos. Dar dacă aşa stau lucrurile, cum se explică acel liber arbitru care-i face pe oameni să comită răul, deşi ei cunosc binele şi superioritatea lui în raport cu răul? Socrate nu acceptă posibilitatea existenţei acestei discordanţe între cunoaşterea binelui şi practicarea lui. Comiterea actelor rele nu se poate explica decât prin falsa sau incompleta cunoaştere a binelui. Dreptatea , ca şi orice altă virtute, este ştiinţă. Acţiunile drepte şi tot ceea ce se face prin virtute sunt lucrurile frumoase şi bune iar cei care le recunosc cu adevărat nu pot să le prefere altceva, adică răul.

După criteriul raporturilor lor cu cunoaşterea binelui şi practicarea virtuţii, Socrate împărţea oamenii în felul următor:

1) cei care fac binele în mod conştient
2) cei care fac binele în mod inconştient
3) cei care comit răul în mod conştient
4) cei care comit răul în mod inconştient

In concepţia lui Socrate, cei care fac binele în mod inconştient sunt inferiori celor care fac răul în mod conştient, pentru că cei din urmă au măcar conştiinţa binelui şi prin aceasta puterea de a-1 realiza. Daca oamenii cunosc binele în general şi identitatea acestuia cu propria lor fericire, ei vor alege cu certitudine mijloacele de a ajunge la ea. în fond nu există decât o singură virtute, adică ştiinţa care luată în relaţie cu voinţa devine *curaj,* în relaţie cu sensibilitatea devine *cumpătare,* în raporturile cu ceilalţi oameni devine *dreptate,* iar în relaţie cu Dumnezeu este *pietate. în* viziunea lui Socrate acestea sunt cele 5 virtuţi speciale. Dreptatea este identică cu cunoaşterea, şi prin aceasta cu respectarea adevăratelor legi care guvernează relaţiile dintre oameni. Însă adevăratele legi nu sunt cele scrise de oameni. Legile adevărate (cele nescrise) sunt după Socrate, naturale şi divine în acelaşi timp. Ele sunt naturale pentru că sunt raţiunea însăşi iar raţiunea este fundamentul naturii. Aceleaşi legi sunt şi divine pentru că însuşi Dumnezeu le-a instituit. Alt argument în favoarea ideii că aceste legi sunt divine este faptul că ele îşi poartă sancţiunea în ele însele. Oamenii care încalcă legile divine suportă o dreaptă pedeapsă pentru că lucrurile sunt în aşa fel organizate încât pedeapsa să provină în mod necesar din fapta însăşi Legea este Binele, încălcarea legii este răul, mai

devreme sau mai târziu răul va produce binele prin forţa lucrurilor sau mai degrabă prin forţa divinităţii.

Şi *viziunea politică* a lui Socrate porneşte de la aceleaşi premise. Politica este sarcina celor mai învăţaţi cetăţeni chiar dacă ei sunt în minoritate. Se pune întrebarea: cum îşi poate ştiinţa exercita acţiunea şi deci, cum poate guverna? Nici într-un caz prin forţă căci ştiinţa (şi politica este aşa ceva) rezidă în inteligenţă şi se adresează inteligenţelor. Ştiinţa deci trebuie să guverneze prin persuasiune care nu este altceva decât transmiterea ştiinţei. în acest fel politica se reduce la un transfer de cunoştinţe de la cei mai învăţaţi la cei mai puţin învăţaţi. De aceea, orice act de guvernare trebuie să aibă asentimentul celor guvernaţi; el trebuie să aibă aprobarea inteligenţelor lor şi implicit a voinţelor lor. Ceea ce Socrate a condamnat cu fermitate în sistemul politic atenian nu era elementul democratic din acest sistem (aşa cum se crede îndeobşte) ci ceea ce era legat de violenţă şi hazard.

Filozofia socratică a religiei

Socrate foloseşte două tipuri de argumente pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu:

1) argumentul prin cauza eficientă
2) cel prin cauza finală

1) Dacă noi posedăm în noi inteligenţa atunci ceea ce este în noi trebuie să se regăsească în cauza care a produs lumea. Deci trebuie să existe *p* inteligenţă prezentă în univers din care provine şi inteligenţa noastră.

2) Porneşte de la ideea că în univers totul este dispus în vederea realizării Binelui Suprem. Totul este direcţionat în acest scop. De aceea organele trupului omenesc sunt admirabil coordonate cu funcţiile lor. în această universală utilitate a lucrurilor (şi mai ales în utilitatea lor pentru om) recunoaşte Socrate opera unei providenţe divine. Această probă prin cauza finală era considerată de Socrate drept o completare necesară a doctrinei lui Anaxagoras.

La Socrate, Dumnezeu este unic. Aşa cum nu există decât o singură lume care formează un singur tot, tot aşa nu există decât un singur Dumnezeu prezent în această lume aşa cum sufletul este prezent în trup. De cele mai multe ori Socrate vorbeşte de Dumnezeu la singular. Uneori însă, el foloseşte şi expresia populară de "zeu". Dar este ştiut că în antichitate cuvântul zei desemna fiinţele divine şi cereşti, inclusiv astrele.

Zeii erau, deci, nişte puteri secundare mult inferioare perfecţiunii supreme dar superioare omului. Dar în majoritatea textelor care relatează despre doctrina lui Socrate întâlnim frecvent ideea unităţii adevăr-Dumnezeu. La el, Dumnezeu este etern şi infinit. "Dumnezeu vede toate lucrurile, aude tot, veghează tot" (Henofon - *Amintiri despre Socrate,* I, 49) Socrate credea atât de mult în providenţa divină încât admitea posibilitatea unei comunicări mai mult sau mai puţin directe a unor anumiţi oameni cu divinitatea. El admitea posibilitatea unei inspiraţii, a unei voci interioare şi intime, capabilă să dea omului presentimentul asupra a ceea ce urmează să se întâmple. Este ceea ce Socrate numea "semnul

meu divin" sau "vocea mea divină" (în greceşte *daimonion).* Acelaşi Fouillee remarca că deja aici filosofia lui Socrate ajunge pe treapta entuziasmului mistic.

Procesul şi moartea lui Socrate

Procesul intentat lui Socrate în 399 nu are importanţă doar pentru reconstituirea fundalului de epocă sau propriu-zis pentru biografia filosofului. Drama lui Socrate conţine în ea însăşi o ideatică filosofică mai adâncă şi mai subtilă decât în zeci de tratate şi biblioteci savante de metafizică. Socrate a trebuit să trăiască tragedia de a fi pus în faţa unei confirmări şi legitimări în practică a concepţiei sale morale. M. Florian scria că Socrate care a învăţat pe alţii cum să trăiască, a ştiut să-i înveţe şi cum trebuie să moară.

Dar care au fost împrejurările acestui cumplit proces? Atena iese slăbită din războiul cu Sparta dintre 431-404, cunoscut şi sub numele de Războiul Peloponesiac. în lumea greacă steaua democraţiei - Atena - pălea în faţa Spartei aristocratice. Partida aristocratică din Atena se activează şi chiar reuşeşte pentru scurt timp să se impună la Atena (regimul celor "30 de tirani"). Urmează însă o puternică revenire a partidei democratice care reia pârghiile conducerii cetăţii. în contextul acestei reorganizări democratice se organizează şi procesul lui Socrate. Anytos (un tăbăcar bogat), Metelos (autor dramatic) şi Lycos (un mediocru avocat), ultimii doi plătiţi de primul, îl acuză pe Socrate de faptul că ar fi respins şi blasfemiat zeii cetăţii şi că ar fi practicat cultul unor zei străini. Socrate mai era acuzat în continuare de pervertirea tineretului atenian pe care l-ar fi învăţat să nu mai respecte tradiţiile cetăţii şi instituţiile statului.

In fond, Socrate era făcut vinovat de eşecul politico-militar al Atenei. Dintr-o gravă confuzie culturală deriva un asasinat cu acte în regulă păci agnosticismul dizolvant al sofiştilor era confundat cu raţionalismul critic al lui Socrate. Deşi se ştia că învăţământul socratic se articulase tocmai ca o reacţie împotriva anarhiei intelectuale a sofiştilor.

Mai trebuie precizat faptul că pedeapsa prevăzută pentru fiecare din cele două acuzaţii era cea capitală. Astfel că Socrate este adus în faţa unui tribunal (cel al hiliaştilor, adică judecători selecţionaţi dintre cetăţeni prin tragere la sorţi). Au fost aleşi 556 judecători, dintre care majoritatea erau marinari şi negustori. Socrate acceptă să ia cuvântul în faţa acestui juriu, însă numai din respect pentru lege şi pentru demnitatea judecătorilor. El ar fi vrut şansa să scape cel puţin de pedeapsa capitală dacă ar fi uzat de arta lui argumentativă şi mai ales dacă şi-ar fi cerut iertare. Fondul discursului lui este redat în textul lui Platon intitulat *Apologia lui Socrate.* Socrate îşi păstrează intactă demnitatea şi printre altele declară :"Mi-am jertfit viaţa pentru luminarea patriei; dacă meritele mele nu vor fi recunoscute fără să mă apăr înseamnă că m-am înşelat şi că trebuie să mor." în loc să ceară clemenţă sau pedeapsă mai mică el a solicitat cetăţii o răsplată naţională, fapt care i-a iritat la culme pe judecători. "Vinovăţia" lui Socrate a fost stabilită prin *vot.* Cu o foarte mică majoritate a fost condamnat la moarte prin otrăvire cu cucută. Cu aceeaşi demnitate, perfect concordantă cu ideile lui despre virtute, Socrate respinge şi propunerea discipolului său Criton care, după pronunţarea sentinţei, 1-a îndemnat să fugă din temniţă corupând gardienii. Intre pronunţare şi executarea sentinţei au trecut aproximativ 30 de zile, câte erau necesare corăbiei sacre a cetăţii să se ducă şi să se întoarcă de la serbările lui Apollo din insula Delos. în acest interval erau interzise execuţiile.

Astfel că senin şi absolut împăcat cu lumea, Socrate moare bând cucuta, demonstrând că nu moartea este tristă, ci viaţa trăită fără o motivaţie superioară. Cert este că modelul socratic de raportare la existenţă se va dovedi unul dintre celei mai durabile din istoria umanităţii. Acest model a animat şi întărit numeroase conştiinţe, mult în afara cercului restrâns al specialiştilor în filosofie.

Posteritatea imediată a lui Socrate

După moartea sa, cei mai mulţi discipoli fug din Atena, majoritatea adunându-se la Megara, locul de baştină al lui Euclid. Unii dintre ei îşi vor impune exilul pentru totdeauna. Alţii, ca Platon de exemplu, se vor întoarce în cetate pentru a continua opera filosofică şi pentru a-1 reabilita pe maestru.

Tendința filosofică generată de Socrate (socratismul) se caracterizează prin două mari teme:

1) cea etică - de întemeiere raţională a vieţii morale
2) cea a cunoaşterii sau a dialecticii ca tehnică a derivării raţiunii unice din multiplicitatea faptelor.

Cele mai importante grupări din acest context sunt *cinicii, cirenaicii,* şi **megaricii**.

Orientarea cinicilor se desfăşoară pe perioada sec. V-III. Cei mai importanţi cinici sunt Antistene, Diogene din Sinope şi Crates. Morala cinicilor definea *fericirea* ca scop fundamental al vieţii. Ea consta din cultivarea virtuţii care la rândul ei se sprijină pe raţiune, adică pur şi simplu pe învăţare. Prin gândirea raţională omul poate să discearnă între bunurile reale şi cele înşelătoare ale vieţii. De acea virtutea supremă era considerată *atypia* sau lipsa de iluzii asupra vieţii. Căci doar nişte iluzii sunt şi gloria şi banii şi puterea etc.

Binele Suprem este libertate interioară care se deţine prin eliberarea de nevoi adică prin abstinentă absolută. Diogene este cel care distinge radical între *cultura* (creatoare de numeroase şi complexe trebuinţe) şi *libertatea naturii* care simplifică la maximum nevoile umane. Tot despre Diogene s-a spus că a fost primul filosof cosmopolit care concepte un stat mondial anarhic, fără legi constrângătoare. Crates, ultimul cinic important este dascălul lui Zenon din Cition. întemeietorul stoicismului. M. Florian este de părere că ultimii cinici se confundă practic cu primii asceţi creştini.

Cirenaici importanţi sunt: Aristip din Cirene, Theodoros şi Hegesias. Morala cirenaică este cu totul opusă celei cinice. Pentru cirenaici fericirea nu se poate obţine prin asceză ci tocmai prin cultivarea plăcerii *(hedone).* Aici se originează aşa-numita orientare hedonistă în istoria filosofiei. în teoria cunoaşterii cirenaicii afirmau caracterul pur subiectiv al cunoştinţelor pentru că acestea erau identificate cu senzaţiile interioare ale subiectului cunoscător. în fond nu trebuia să sesizeze decât distincţia dintre plăcut şi neplăcut şi totuşi Aristip promova ideea unei plăceri stăpânite de om şi nu a omului stăpânit de plăcere. Interesant în acest context este şi Hegesias care porneşte de la constatarea că plăcerea este de cele mai multe ori mult mai slabă decât durerea şi recomandă în consecinţă sinuciderea. Hegesias inaugurează, de asemenea, direcţia pesimismului în filosofia greacă. La sfârşitul sec. III ultimii cirenaici se contopesc cu orientarea epicureică.

Reprezentaţii orientării megarice sunt: Euclid (care a asistat la moartea lui Socrate), Eubulide, Diodoros şi Stilpon. Preocupările de căpetenie ale megaricilor sunt în domeniul logicii şi al dialecticii. Euclid încearcă o sinteză între teoria socratică a noţiunilor şi cea despre existenţa unică şi imuabilă de la Parmenide. "Fiinţa" eleaţilor este înlocuită aici cu ideea de bine, sugerându-se transformarea noţiunilor socratice în realităţi obiective suprasensibile şi neschimbătoare. Astfel şcoala din Megara va influenţa mult elaborarea filosofiei platoniste a ideilor.

2.3.6.1 PLATON

Dacă discipolii cinici, cirenaici şi megarici ai lui Socrate nu au realizat sisteme cât de cât durabile, Platon a fost autorul unui sistem filosofic care a marcat hotărâtor istoria filosofiei. Nu întâmplător, M. Heidegger spunea că "întreaga istorie a filosofiei europene nu este decât un conspect pe marginea dialogurilor lui Platon", iar W. Kinkel, autorul unui tratat de "Istorie a filosofiei de la Socrate la Aristotel"(1922), aprecia că "Dacă Dumnezeu care cântăreşte sufletele oamenilor în cântarul de aur al destinului, ar pune într-o parte a balanţei sufletele lui Socrate şi Platon, iar în alta sufletele tuturor filosofilor despre care am arătat până acum, partea balanţei în care se găsesc sufletele celor doi ar cântări mai mult. Atât de mult depăşesc aceştia pe ceilalţi gânditori în ceea ce priveşte spiritul ştiinţei şi al moralităţii.'

Elenismul postaristotelic, formarea bazei dogmatice a creştinismului, Renaşterea, Kant, Fichte, Hegel şi alte momente de vârf ale cugetării filosofice nu pot fi adevărat înţelese, fără aportul ideatic al lui Platon.

Perenitatea spiritului platonic se explică prin calitatea soluţiilor date şi, mai ales, prin capacitatea excepţională a lui Platon de a formula şi reformula problemele cardinale ale filosofiei, precum şi prin metoda folosită.

Platon alcătuieşte cel dintâi sistem complet de filosofie, în care a cuprins într-un tot coerent problema ontologică şi epistemologică, psihologică, etică, filosofică, religioasă şi teoria statului. Nu trebuie pierdută din vedere nici excepţionala înzestrare literară pe care Platon a dovedit-o în alcătuirea "Dialogurilor".

Platonismul este o revoluţie în filosofia greacă prin limbajul conceptualizat, rafinat şi poetic, prin textul în care coexistă organic gândirea raţională abstractă, riguroasă cu fantezia literară creatoare de imagini şi metaforă.

Alois Riehl aprecia că Platon este singurul filosof la care se reunesc armonios spiritul ştiinţific, patosul profetic şi frumuseţea artistică a expunerii.

Clasificarea dialogurilor

A. Dialogurilor de tinereţe (legate de perioada polemicii cu sofiştii)

- Apologia Iui Socrate
- Kriton (despre Legi)
- Laches (despre curaj)
- Eutiphron (despre pietate)
- Lysis (despre iubire şi prietenie)

- Carmides (despre înţelepciune)

B. Dialogurile de maturitate (concepţia despre om, lume, viaţă)

- Protagoras (despre învăţarea virtuţii)

- Gorgias (contra falsei raţiuni)

- Eutidemos (persiflarea sofismelor)

- Kratilos (contra falsei întrebuinţări a iubirii de înţelepciune de către sofişti)

- Menon (despre virtute: se proiectează viitoarea teorie a re-amintirii)

- Tehetet (viziunea epistemologică a lui Platon)

- Hippias Maior (un dialog pregătitor pentru Banchetul)

- Phaidros (despre idei)

- Sophistul (despre raportul dintre idei)

- Banchetul (despre Eros şi despre metoda de intuire a ideilor)

- Phaidon (moartea lui Socrate şi despre suflet)

- Philebos (despre binele suprem)

- Republica (cea mai matură şi complexă operă)

C. *Dialogurile de bătrâneţe*

- Timaios (despre natură)

- Legile

- Kritias (despre istorie)

Opera lui Platon desăvârşeşte şi depăşeşte socratismul şi presocratismul. Dacă presocratismul absolutizează lumea exterioară şi ignoră problematica umană (inclusiv cea a cunoaşterii lumii exterioare), sofiştii accentuează până la absurd factorul subiectiv.

Socrate fusese "acel trimis al eternităţilor" (Kinkel) care fundamentează identitatea dintre gândire şi existenţă în şi prin *noţiune,* dar caracterul oral şi nesistematic al socratismului a favorizat erorile de interpretare şi înţelegere a acestei opere.

Epistemologia platonică exploatase în mod superior concepţia socratică despre ştiinţă, viziunea altor înaintaşi (Heraclit, Parmenide, cinicii şi megaricii) despre distincţia dintre ştiinţă (episteme) şi opinie (doxa), concepţia lui Heraclit, a lui Zenon Eleatul şi a sofiştilor despre caracterul subiectiv al intuiţiei sensibile.

Platon desăvârşeşte concepţia socratică despre dialectică. Pentru el, gândirea trebuie să se ridice de la condiţionat la necondiţionat, de la apariţii trecătoare la idei şi de la ideile particulare la cea mai înaltă şi generală idee.

Deci, la Platon, dialectica nu mai este doar arta gândirii corecte în scopul găsirii adevărului ci o mişcare a spiritului ştiinţific ce se realizează prin întrebare şi răspuns şi care are ca scop IDEEA, EXISTENŢA ŞI ADEVĂRUL. Dialectica presupune doi paşi esenţiali:

1. Inducţia (după model socratic) prin care se accede la lumea ideilor
2. Diviziunea (diairesis) în genuri şi specii.

Aşa cum se va vedea, filosofia lui Platon ajunge la o teorie a ideilor *(idea* sau *eidos)* pornind de la o teorie epistemologică. Acest din urmă demers si-a propus să lămurească cum este posibilă cunoaşterea ştiinţifică sau veritabilă.

Problema este capitală pentru că Platon este de acord cu Socrate cum că orice activitate (tehnică sau politică) şi orice virtute morală trebuie fundamentată pe ştiinţa riguroasă sau episteme.

Socrate făcuse diferenţa dintre ştiinţa noţională şi doxa (sau părere, opinie), considerând că numai prima este cunoaştere adevărată deoarece noţiunea rămâne neschimbată şi egală cu sine în veşnica schimbare a lucrurilor. Deoarece numai noţiunea este general valabilă, numai ea poate fi obiect al cunoaşterii veritabile.

Platon preia integral această concepţie dar adânceşte "noţiunea" socratică, transpunând-o în "idee". După el, veşnica devenire a lumii simţurilor nu poate da o cunoaştere precisă şi clară. Cunoaşterea senzorială este relativă pentru că nu orice reprezentare ne descoperă adevărul despre lucrul reprezentat. Deci numai cunoaşterea dialectică este calea sigură spre adevăr, pentru că numai ea poate stabili calea relaţiei dintre general şi individual. Platon nu desconsidera cunoaşterea senzorială provocatoare de opinii, dar considera neproductivă reducerea activităţii intelectuale la acest tip de cunoaştere. în fond, epistemologia platonică porneşte de la o premisă ontologică, de la distincţia dintre ceea ce *este mereu* în devenire şi *nu este* niciodată, pe de o parte, şi ceea ce *este* mereu şi nu *devine* niciodată.

Ori, ceea ce este mereu nu poate fi cunoscut prin senzaţii şi păreri ci numai prin gândire raţională.

Platon se dovedeşte a fi în concordanţă cu sofiştii în ceea ce priveşte percepţia senzorială care are (şi în concepţia lui) o valabilitate subiectivă, fiind mereu alta de la individ la individ sau chiar la acelaşi individ, în momente diferite ale existenţei sale. Existenţa eternă, nedevenită şi neschimbătoare nu poate fi decât Ideea, a cărei cunoaştere trebuie să fie purgată de orice senzorialitate. Arătând că gândirea este rezultatul puterii sufletului iar percepţia este produsul organelor de simţ ale trupului, Platon fundamentează ideea autonomiei cunoaşterii raţionale, inaugurând în spiritualitatea greacă *idealismul* filosofic.

Principalele argumente ce l-au convins pe Platon că poate exista o gândire obiectivă sunt *cunoaşterea matematică* şi *noţiunile morale.* Care este însă originea cunoaşterii, fondată pe noţiuni? Nici într-un caz percepţia care nu poate oferi cunoaşterea şi percepţia lui "egal"' sau "identic" căci egal şi identic nu pot fi percepuţi senzorial în sine. Deci, numai activitatea autonomă a raţiunii poate sesiza legi care guvernează devenirea lumii senzoriale.

Platon îşi constituia concepţiile epistemologice pe două idei:

1. ideea celei mai înalte ipoteze
2. ideea identităţii dintre gândire şi existenţă

El fundamentează a doua idee pe premisa identităţii binelui suprem cu creatorul lumii. în ceea ce priveşte problema ipotezei, Platon o exploatează cu ajutorul mitului reamintirii (anamnesis). Conform acestui mit, cunoaşterea nu este decât o anamneză sau o reamintire. Căci cum se poate explica faptul că un om (ca sclavul din dialogul Menon) care nu a auzit niciodată despre principiile matematicii, dar trecut prin demersul maieutic socratic ajunge la cunoaşterea acestor principii? Acest lucru este posibil doar acceptând faptul că sufletul a intuit aceste principii şi idei într-o altă viaţă sau lume în care a preexistat. Aici se pot percepe o serie de influenţe orfico-pitagoreice. Dacă sufletul a intuit ideile în stare de preexistentă, odată cu intrarea lui în trup sau în această lume, el a uitat aceste idei. Anamneză sau recunoaşterea este

amorsată atunci când omul percepe obiectele din această lume care se aseamănă sau se deosebesc de ideile intuite în preexistentă.

Ideea de egalitate, de pildă, a fost primită de sufletul uman mai înainte ca acesta să fi avut percepţia senzorială. Această idee, deci, se găseşte în stare latentă până când o serie de percepţii pun în mişcare activitatea sufletului şi trezesc procesul anamezei. Ideile şi noţiunile sunt atemporale şi nu înnăscute, reamintirea nu este numai o recunoaştere ci şi o lărgire şi o îmbogăţire a cunoaşterii. Ideile sunt atemporale nu în sensul că ele sunt veşnice în timp ci în sensul că ele fac posibile timpul, spaţiul şi natura.

Conform acestei epistemologii noţiunea de "idee" are un dublu înţeles:

1. concept, noţiune, adică funcţie şi activitate intelectuală
2. obiect sau conţinut al conceptului intelectual, forme sau principii ale formării: existenţa în toată plenitudinea ei.

Astfel, ideile sunt realităţi atemporale de maximă generalitate, în care toate lucrurile îşi au temeiul existenţial. Deci, lucrurile în multiplicitatea lor, posedă atâta existenţă cât pot ele să fie grupate în noţiuni, cât participă ele la modificare noţiunilor. Deci, în raport cu lucrurile, ideile care reflectă exact ceea ce rămâne constant în marea curgere a lumii şi în care lucrurile îşi găsesc structura sunt adevărata *existenţă.*

Omul neinstruit trăitor în această lume senzorială este aidoma prizonierului din peşteră care nu vede decât umbrele lucrurilor pe pereţii grotei. Nevăzând decât umbrele, acest om are pornirea de a le considera adevărata existenţă. Dar filosoful care a reuşit să se elibereze din peştera senzorialului şi să participe la lumea ideilor înţelege că adevărata existenţă se află în acest registru ontologic al ideilor.

Pentru aceasta, omul trebuie sa se întoarcă de la senzorial la suprasenzorial,de la trecător la veşnic, de la terestru la ceresc. Prin contemplarea alcătuirilor frumoase se produce unicitatea sufletului la reamintirea Frumosului originar şi în sine. Sufletul uman este cuprins de un fel de *nostalgie a originii* lucrurilor frumoase. Iar această nostalgie ne determină să realizăm în această lume copii ale frumosului ca atare. Astfel se articulează teoria platonică despre Eros ca *dor* al sufletului după bine, frumos şi adevăr. Deci eros-ul platonic nu are o accepţie afectiv-senzorială ci una de motivaţie a efortului de cunoaştere a ideilor. Se ajunge astfel la dualismul derivat epistemologic între lumea ideilor şi lumea lucrurilor. Omul se află între cele două lumi, cu menirea de a se desprinde de cea senzorială spre a-şi asigura accesul spre cea suprasenzorială. Drumul nu este posibil decât dinspre senzorial spre suprasenzorial.

Dacă lucrurile nu *sunt* decât în funcţie de participarea la idei, acestea din urmă nu participă la lumea lucrurilor. Elementul care-1 mobilizează pe om înspre lumea ideilor este Erosul. Deci ideile nu contribuie la mântuirea sufletului uman, totuşi, prin Eros, ele se pot impune ca puteri în lumea senzorială. Dar apare întrebarea: cum se face că sufletul uman are aceste capacităţi anamnezice? Aceasta se explică prin faptul că sufletul uman este de origine divină. De aceea, aşa cum piatra lăsată liberă se deplasează în jos, tot aşa şi sufletul uman (eliberat din temniţa senzorială) este atras în sus.

In lume totul are tendinţa de a-şi ocupa locul firesc şi natural. Numai originea sa divină poate explica tendinţa ascensională a sufletului uman. Erosul platonic nu este Dumnezeu, adevărul, binele sau frumosul şi nici opusul acestora. El este doar energia prin care se realizează tendinţa înspre aceste valori. Eros-ul nu este Dumnezeu, ci năzuinţa către

nemurire, căci, după Platon, omul trebuie să devină asemenea lui Dumnezeu iar filosofarea este mijlocul prin care se realizează această tendinţă.

Concepţia *ontologică* a lui Platon este dedusă din viziunea gnoseologică. Platon arătase că obiectul percepţiei este într-o continuă schimbare în timp ce obiectul ştiinţei raţionale era neschimbător şi independent de voinţa umană. Aşa cum arată părintele Balca, Platon concepea, pentru prima oară în istoria filosofiei , ideea unei alte existenţe decât cea fizică, o existenţă care *este* întrucât *este gândită.* "Ideea" este o esenţă, o existenţă reală, mereu egală cu sine. Deseori Platon numeşte "ideile" cu termenul "logoi", adică temeiuri raţionale ale lucrurilor. în fond, Platon consideră că doar ideea are realitate. La Platon se încearcă o sinteză între *heraclitism* (pentru care lumea este o veşnică schimbare şi curgere, existenţa fiind o iluzie) şi *eleatism* (pentru care nu există decât fiinţă neschimbătoare, mişcarea nefiind decât o aparenţă). Făcând distincţia ontologică între lumea suprasenzorială a ideilor (neschimbătoare şi etern egale cu ele însele) şi cea a lucrurilor sensibile (pentru eternitate supuse devenirii), Platon aduce cele două viziuni presocratice într-un raport de complementaritate şi nu de contrazicere.

In ontologia lui Platon se poate, totuşi, sesiza o înclinaţie spre eleatism, întrucât el considera lumea sensibilă drept o realitate de gradul al doilea. Cu toate acestea, Platon depăşeşte mult concepţia lui Parmenide, de pildă, pentru care "existenţa" implică necesarmente "corporalitatea". Ori, la Platon, am văzut că existenţa reală este necorporală, imaterială, este ideea pură. Lumea corporală, la Platon, nu este decât un amestec de *idee* cu *spaţiu.* De aceea, prin acest amestec, lumea corporală nu mai este o iluzie, o aparenţă sau neant pur.

Majoritatea covârşitoare a istoricilor şi comentatorilor consideră că elementul definitoriu al platonicismului este acest dualism între lumea necorporală a ideilor şi lumea sensibilă (amestec de existenţă şi nonexistenţă). La Platon *episteme* prinde lumea care este şi nu *devine* niciodată, iar *doxa* sesizează lumea care *devine* şi *nu este* niciodată.

Lumea senzorială este compusă din:

1. corpuri reale şi
2. imaginile acestora

iar lumea ideilor din:

1. Entităţi matematice şi
2. idei

Corpurile sunt cunoscute prin *percepţie.*

Imaginile prin *imaginaţie.*

Entităţile matematice prin *intelect,* iar *ideile* prin *raţiune.*

Aceşti comentatori accentuează ruptura sau prăpastia dintre cele două lumi, idee care nu este conformă cu fondul gândirii lui Platon. în acest sens, C. Noica arată că acest fel de a-1 înţelege pe Platon provine de la comentarea inexactă şi chiar răuvoitoare a acestuia de către Aristotel în "Metafizica" sa. "Ideile" (...) nu există la Platon în zona lui *ekei,* a unui acolo rupt de realitatea lui *aici.* Augustin, cu vorba *e la noi ceva mai adânc decât noi înşine,* 1-a tradus autentic, în transcendental, în deschiderea sinelui. Existăm în orizontul ideii, într-o idee, şi fiecare idee e sporită de orice nou individual care apare şi există întru ea" (C. Noica în G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş,* Ed. "Cartea Românească", 1983, pp. 77-78). în acelaşi loc şi în aceeaşi ordine de idei, filosoful de la Păltiniş mai arată că dacă Platon este înţeles în sensul

unei transcendenţe absolute a ideilor, nu s-ar putea explica trăinicia platonismului în istoria filosofiei. "La Platon, ideile sunt de fapt *valori*(...) Elementul cu ajutorul căruia înţeleg şi ideea, este realitatea care se distribuie fără să se împartă, ca lumina soarelui, ca un cântec, ca o valoare. Prietenia, deşi o consumăm, cu toţii, nu o regăsim oricând intactă? Ideile sunt deci realităţi mai puternice decât noi, care au o subzistenţă fără consistenţă. Nu au un contur care să poată fi perceput prin analizatorii obişnuiţi.(...) Cu alte cuvinte, eşti "întru ceva" care e mai puternic decât tine, dar care se adevereşte prin tine, prin fiecare caz individual" (op. cit, p. 81-82)

Mai mult decât atât şi în consonanţă cu comentariul lui C. Noica, părintele Balca arată că este greşită ideea conform căreia Platon ar fi veştejit sau dispreţuit lumea sensibilă. La Platon nu este importantă atât ierarhia dintre *suprasenzorial* şi *senzorial* cât cea dintre *adevăr* şi *neadevăr*. Necontestând existenţa (fie şi relativă) a lumii sensibile Platon consideră că pentru ca lumea sensibilă să parvină la *adevăr,* ideea trebuie să iasă din ascundere, să treacă, astfel, în realitate. Cunoaşterea lucrurilor corporale sau sensibile nu este lipsită de valoare, deoarece ideea este principiul de formare pentru faptele experienţei. Lucrurile sensibile *participă* la idei (statuia este *frumoasă* pentru că ea participă la ideea de frumos).

Dar apare marea problemă: cum pot ideile (neschimbătoare şi nemişcătoare) să fie cauze pentru lucrurile sensibile? Platon încearcă un răspuns la această întrebare prin teoria conform căreia (aidoma sufletului uman) şi lucrurile sensibile sunt mişcate de năzuinţa de a se uni cu suprasensibilul, prin nostalgia reprezentării şi identificării cu ideea. în fond, întreg universul fizic este plin de forme suprasensibile, prin care i se poate sesiza unitatea. Lumea lui Platon este o lume a cărei unitate este asigurată de atotputernicia unui principiu teleologic: ideea *Binelui,* ca scop şi temei ultim.

Aşa cum s-a văzut, singura cale de cunoaştere a Binelui este gândirea dialectică. Dar după Platon, numai puţine spirite pot ajunge la acest tip de cunoaştere, şi numai iluminate de o energie divină. Ştiinţa pregăteşte drumul, dar nu reprezintă ultimul cuvânt. Ceea ce este inexprimabil nu poate decât presimţit sau intuit de om prin trăirea religioasă.

Aşa se ajunge la *filosofia platonistă a religiei.* Această filosofie se centrează pe ideea identităţii dintre ideea de Bine şi Divinitate. Unicitatea ideii de Bine are drept consecinţă religioasă o concepţie monoteistă, cu o Divinitate impersonală, chiar dacă, pe alocuri, în *Dialoguri,* se întâlnesc sugestii despre un Dumnezeu personal. Cert este că, la Platon, divinitatea sau ideea de Bine este o simplă idee, un Dumnezeu construit prin gândire şi nu o realitate personală cu care sufletul uman să intre în contact de gândire şi, mai ales, de trăire.

In planul moralei practice, Platon recomanda respectarea tuturor zeilor cetăţii, recunoscând şi autoritatea oracolului din Delfi. în strânsă conexiune cu problema divinităţii este, la Platon, şi cea a răului. Originea acestuia rezidă în om, întrucât Divinitatea este Binele în condiţie absolută. Platon acorda răului un statut ontologic distinct, cooptând, alături de sufletul bun al lumii şi un suflet rău (probabil sub influenţa dualismului persan).

Dar ce este acest suflet al lumii la Platon? El este o existenţă intermediară, amestec de simplu şi compus, de identic şi schimbător. El se înrudeşte, pe de o parte, cu esenţa imuabilă a ideilor eterne şi pe de altă parte, cu dinamica schimbărilor lumii sensibile. Platon a avut nevoie de ideea acestui suflet al lumii (mijlocitor între Creator şi creatură) pentru rezolvarea spinoasei probleme a generării, adică a trecerii de la Principiu la lume, de la determinant la determinate.

In acelaşi context cosmologic se poate aborda şi concepţia platonistă despre *materie. în* Timaios, Platon introduce ideea de hora sau "receptacol universal", "amplasament etern", "loc". *Locul* sau materia este elementul *nedeterminat,* capabil (tocmai prin această nedeterminare) de a primi orice determinaţie. Ea este receptacolul întipăririi tuturor lucrurilor. Lucrurile iau naştere imprimându-şi trecător figura în substanţa ei permanentă. Ea este pusă în mişcare şi tăiată în figuri de obiectele care pătrund în ea. Datorită acţiunii lor, ea apare când sub un aspect, când sub un altul. Iar figurile care intră sau ies din ea sunt imagini ale existenţelor eterne, pe care acestea le imprimă în ea, în chip anevoie de exprimat, şi minunat (...)

Să ne fixăm bine în minte aceste trei genuri de existenţă: acela ce se naşte, acel ceva în care se naşte şi acela după asemănarea căruia se produce ceea ce se naşte." (*Timaios,* 50a)

W. Kinkel scria (în legătură cu concepţia lui Platon despre sufletul lumii): "Împrumutându-i lumii un suflet Dumnezeu a făcut ca, din mişcarea haotică şi dezordonată a haosului, să se nască un cosmos stăpânit de Raţiune."

In strânsă legătură cu gnoseologia, ontologia şi filosofia religiei este şi viziunea lui Platon despre sufletul omului *{psihologia). în* acest domeniu se disting o serie de influenţe orfico-pitagoreice. Sufletul este de origine divină şi, în urma unei erori sau conform legii universale, el s-a întrupat urmând ca, după eliberarea de trup (prin moarte) să primească răsplata pentru conduita sa morală. Sufletul uman se deosebeşte de celelalte făpturi prin capacitatea de cunoaştere şi, prin aceasta, de acces la veşnicia ideilor. şi sufletul uman are poziţia ontică de mijlocitor căci se înrudeşte cu ideile (fără a fi el însuşi idee) şi, pe de altă parte, rezidă într-un corp natural prins în determinismul schimbător al patimilor şi plăcerilor inferioare. Sufletul se poate desprinde din acest determinism numai după ce, prin acţiunea Eresului, el este stăpânit de nostalgia după originea sa adevărată, de natură suprasenzorială.

Un punct central în psihologia platonistă este ideea *nemuririi sufletului* pe care a încercat s-o demonstreze pe cale dialectică. Dialogul Phaidon este consacrat acestei demonstraţii pe baza *filosofiei ideilor.* Astfel, Platon distinge patru argumente în sprijinul ideii nemuririi sufletului:

1. Sufletul este nemuritor pentru că el se mişcă pe sine şi tot ce se mişcă pe sine este nemuritor. Cel ce este mişcat de altceva este trecător.
2. Orice cunoaştere este, de fapt, o re-cunoaştere, re-amintire a ideilor pe care sufletul le-a cunoscut în altă întrupare; deci sufletul are o *pre-* şi o *post-* existenţă în raport cu orice trup prin care trece.
3. Corpul piere, deci se descompune, deci este compus şi dispariţia lui este, de fapt, destrucţia sistemului componentelor lui. Ori, sufletul dacă poate cunoaşte ideile înseamnă că se înrudeşte cu ele. Dar acestea sunt simple şi înseamnă că şi sufletul este altfel adică indestructibil, nedisolubil etc.
4. Lucrurile *sunt* în măsura în care *participă* la idei. Dar un lucru nu poate participa la două idei contradictorii. Sufletul participă la ideea de veşnicie, deci el nu poate fi decât nemuritor.

După Platon, sufletul uman are trei facultăţi fundamentale:

a) raţiunea conducătoare care rezidă în cap;
b) voinţa şi curajul (ca facultăţi superioare) care rezidă în piept;
c) patimile josnice care rezidă în zona subtoracică.

Ca şi la Socrate, şi la Platon comiterea Binelui nu este o chestiune de voinţă ci de cunoaştere a Binelui. Suferinţa unei nedreptăţi este de o mie de ori preferabilă comiterii unei nedreptăţi. Iar grija de căpetenie a omului trebuie să fie mântuirea.

In această existenţă, omul are o singură mare alternativă:

- lupta pentru plăceri;
- calea spre atingerea Binelui Suprem.

Iar practica binelui este posesia virtuţii (arete) care, la rândul ei, se identifică cu ştiinţa raţională despre Bine. Pe de altă parte, Platon face o clară distincţie între virtutea adevărată şi cea cotidiană. Prima este legată de năzuinţa eliberării sufletului de corp şi de legăturile cu lumea senzorială. Virtutea cotidiană utilitară şi hedonistă este profund contradictorie căci, în cadrele ei, omul schimbă plăcere pe plăcere, durere pe durere, teamă pentru teamă etc.

La Platon, întâlnim şi conceptul de liberă voinţă, foarte importantă mai ales în starea de preexistentă a sufletului. Pe acest concept, Platon fundamentează ideea marii responsabilităţi a omului pentru propria sa desăvârşire morală şi mântuire.

Obsesia de o viaţă a lui Platon a fost găsirea formulei ideale de guvernare a cetăţii. Toate eforturile filosofice (expuse mai sus) au fost exploatate de Platon înspre găsirea acestei formule.

In fond, Platon nu făcea o deosebire între politică (înţeleasă ca teorie a statului ideal) şi etică (adică aplicarea practică în cotidian a metafizicii ideilor). Căci o viaţă conformă cu virtutea nu stă doar în puterea individului izolat. Pentru ea este nevoie de o cetate într-un anumit fel organizată şi condusă.

In dialogul Republica, personajul Socrate polemizează cu sofistul Trasimahos după care dreptatea este ceea ce este util celor puternici. în viziunea lui Socrate (deci a lui Platon) conducători cetăţii trebuie să aibă ca motivaţie numai interesele celor guvernaţi. Dreptatea este virtutea care reuneşte în sine toate celelalte virtuţi. Este vorba de imperativul că fiecare să-şi subordoneze interesele celor ale comunităţii.

In legătură cu cele trei facultăţi ale sufletului individual (raţiunea, curajul şi patimile senzoriale), Platon arată că dreptatea este posibilă acolo unde raţiunea, curajul şi cumpătarea sunt aşezate în slujba comunităţii. Pe baza acestor categorisiri, Platon concepe următoarea ierarhie social-politică a cetăţii:

- **înţelepţii** care trebuie să conducă
- **războinicii**
- **producătorii**

Problema esenţială a bunei cetăţi este educaţia clasei filosofilor conducători. Această educaţie trebuie să fie de natură etico-religioasă pentru crearea în suflet a unor virtuţi absolut necesare guvernării.

Clasa lucrătorilor are misiunea întreţinerii celorlalte două, fără a avea dreptul de a participa la guvernare. în schimb, această clasă este singura care poate să posede proprietate privată.

Militarii trebuiau să vegheze la respectarea ordinii şi legilor precum şi la apărarea statului în exterior.

Pentru ca filosofii şi militarii să nu fie ispitiţi să uzurpe puterea, ei nu trebuie să posede nimic personal.

După Platon, cel mai mare rău în viaţa politică a unei cetăţi este împărţirea cetăţenilor în partide care se combat între ele. De aceea, statul trebuie să fie astfel organizat încât interesele particulare să nu fie posibile. Ori, după el originea acestor interese rezidă în proprietatea privată şi în instituţia familiei. Din acest motiv, filosofii şi războinicii nu trebuie să posede decât corpul lor şi nici un fel de aur şi argint. Viaţa lor trebuie să fie absolut publică şi tot ce folosesc (inclusiv femeile) să fie proprietatea comunităţii.

"Politica" lui Platon nu a inspirat nici un regim politic practic realizat. Asupra acestei doctrine s-au făcut cele mai diferite aprecieri, de la cele superlative până la cea a contemporanului nostru, filosoful german Karl R. Popper, care considera viziunea din Republica lui Platon ca una dintre cele mai importante prefigurări, alături de cea a lui K. Marx, a ideilor şi experimentelor totalitare ale secolului al XX-lea (v. "Societatea deschisă şi inamicii ei")

2.3.6.2. ARISTOTEL (384-322 î.e.n.)

Ontologia

Aristotel, ca şi Platon considera că filosofia trebuie să fie o *ştiinţă despre fiinţe';* De aceea, definirea fiinţei trebuie să fie primul demers al ontologiei. Mai întâi trebuie făcută distincţia dintre *fiinţa care este în sine* şi diferitele moduri de a fi care nu există decât în dependenţă de altceva. Fiinţă veritabilă sau substanţa este *ceea ce este în sine.* Modurile fiinţei, adică acelea care nu există în sine, se clasifică în 3 grupuri:

1) calităţile (ca urâtul sau frumosul)
2) cantităţile (ca întinderea şi durata)
3) relaţiile (ca egalitate-inegalitate, superior-inferior)

Substanţa, calităţile, cantităţile şi relaţiile sunt principalele categorii ale gândirii. Aristotel este de acord cu Platon şi asupra faptului că fiinţa veritabilă sau substanţa este una şi indivizibilă. Dezacordul cu Platon apare atunci când se pune problema a ceea ce se înţelege prin această unitate care este fiinţa sau substanţa.

După părerea lui Platon această unitate este *universalul:* ideea generată de umanitate este esenţa pluralităţii indivizilor umani, ideea de frumos este esenţa tuturor lucrurilor frumoase etc. Aristotel însă, respinge această concepţie. După el, Socrate este Socrate nu prin ceea ce are el comun cu ceilalţi indivizi, ci prin ceea ce îl distinge de ei. în fiecare individ există ceva simplu şi indivizibil care îl opune şi distinge de ceilalţi oameni. Deci, numai indivizii sunt cu adevărat fiinţe sau substanţe, întrucât numai indivizii există în sine.

Pe de altă parte, Aristotel, dând această demnitate ontologică individualului, arată că existenţa reală în individual este tot una cu activitatea. A fi înseamnă a acţiona şi a acţiona înseamnă a fi. Căci noi percepem existenţa unei anumite entităţi doar întrucât ea ni se manifestă printr-un anumit tip de activitate. Dar ceea ce probează activitatea oricărei entităţi este schimbarea sau mişcarea. Fiinţa care se schimbă sau se mişcă, realizează în ea anumite calităţi care, în lipsa mişcării, nu ar fi rămas decât în registrul posibilităţii. Orice schimbare sau mişcare înseamnă o trecere de la o posibilitate sau virtualitate la realitate. De pildă, în

trecerea de la ignoranţă la cunoaştere, se aduc, prin această mişcare, la realitate sau acţiune anumite cunoştinţe care, mai înainte, nu erau decât posibile sau virtuale. în consecinţă se admite că orice entitate supusă mişcării este dominată de două principii:

1) posibilităţile sau potentele pe care le cuprinde în sine;

2) realizarea acestor posibilităţi sau *actul.*

Statuia, de exemplu, există în corpul său de marmură doar ca posibilitate. Sculptorul o aduce la starea de act, această aducere fiind însăşi schimbarea. De aceea, orice schimbare sau mişcare se defineşte prin actul spre care tinde. Când omul gândeşte, de pildă, raţiunea sa se mişcă prin hăţişul diverselor idei dar ea nu-şi găseşte împlinirea şi realizarea decât în actul final când se descoperă adevărul. Acest act nu mai este mişcarea ci starea în care mişcarea expiră, realizându-se. Când individul îşi doreşte ceva anume şi se mişcă spre acest ceva bucuria nu este încă actuală sau reală; ea devine astfel atunci când individul se găseşte în starea de posesie a obiectului dorinţei sale. în această stare mişcarea încetează iar bucuria este un act imobil.

Imobilitatea actului nu înseamnă, la Aristotel, inacţiune sau inerţie. Dimpotrivă, actul este plenitudinea şi desăvârşirea acţiunii, care se posedă în sine şi îşi posedă obiectul fără a mai avea nevoie de efort sau mişcare pentru a-1 obţine* După Aristotel, în această stare se găseşte realitatea, actul, existenţa veritabilă. Fiinţa imperfectă este aceea care nu este decât incompletă în *act* şi care mai conţine în sine potente sau posibilităţi nerealizate. Fiinţa perfectă, şi prin aceasta veritabilă, este aceea care se găseşte integral în act. Deci actul constituie fiinţa.

In raport cu actul, potenţa este ceea ce nu are la un moment dat *formă* dar poate prelua una sau alta dintre forme. Blocul de marmură conţine statuia în potentă, neavând o formă determinată (Apollo sau Afrodita). Această potentă informă, dar care poate lua orice formă, este numită de Aristotel *materie. în* fond, materia şi forma sunt alte nume pentru *potenţa* şi *act.* Această idee a raportului potenţă-act trebuie nuanţată arătându-se că o entitate care este materie în raport cu o formă oarecare(ca marmura statuii lui Apollo) poate avea în acelaşi timp, o anumită formă şi calităţi proprii. Marmura, chiar înainte de a fi adusă în starea de statuie nu este absolut informă şi nedeterminată. Astfel marmura este forma unei materii care o compune (vezi elementele chimice care intră în componenţa marmurei). Aceste elemente chimice, la rândul lor, sunt forme în raport cu o materie anterioară şi aşa mai departe până când se ajunge la o entitate absolută fără formă, calităţi, determinări şi care poate primi toate formele, calităţile şi determinările. Aceasta ar fi potenţa pură, neconţinând nici o fărâmă de realitate. Cu alte cuvinte, este vorba de materia nudă, materia primă, absolut informă şi nedeterminată, ceea ce nu este *nimic* dar poate deveni *orice.* Această materie este scopul spre care se îndreaptă gândirea umană atunci când încearcă să desprindă de obiecte tot ceea ce le determină şi caracterizează. Este vorba, mai ales de o abstracţie decât de o realitate, un abis în care se pierde gândirea, noaptea de nepătruns a luminii intelectuale, aşa cum se exprima A. Fouillee.

Cu toate acestea, cele două principii ale fiinţei nu epuizează explicarea motivaţiei mişcării. Căci fiinţa imperfectă are nevoie de principii externe care să producă în ea trecerea de la potenţa la act, de la materia nedeterminată la forma determinată. De pildă, pentru a da o formă materiei statuii este nevoie de o *cauză eficientă* sau motrice care este sculptorul,

precum şi de o *cauză finală* adică scopul urmărit (gloria artistică sau plăcerea contemplării operei de artă). Deci aceste cauze(eficientă şi finală) sunt cele două principii externe care alături de principiile interne (materia şi forma) constituie cele patru specii de cauze necesare explicării complete a oricărui obiect.

Deşi acceptă şi el aceste categorii de cauze, Platon adaugă o a cincea cauză: cea *exemplară* sau ideea, adică modelul ideal contemplat de artist şi care avea o realitate proprie în lumea superioară a ideilor. Aristotel este absolut ostil acestei concepţii despre o formă separată de obiect. Orice idee sau formă se realizează în obiectul însuşi. Umanitatea nu există în afara oamenilor concreţi care o realizează şi gândirii care o concepe. Cauza exemplară a lui Platon se reduce la cea formală a lui Aristotel.

Si aceste patru cauze se pot reduce la două. Căci forma este actul propriu unei anumite entităţi dar actul este împlinirea sau perfecţiunea la care tind potentele acestei entităţi. Actul sau forma este binele la care aspiră potenţa entităţii. Dar cum acest bine este un scop, o finalitate, putem spune că *actul* se confundă cu *finalitatea* sau, cu alte cuvinte, *cauza formală* se confundă cu cea *finală.* Dar se mai observă că scopul urmărit este adevărata cauză a mişcării. Orice mişcare ascunde o dorinţă de desăvârşire, o dorinţă de mai bine. Practic, întreaga natură este dominată de această tendinţă. Binele, prin atracţia exercitată, imprimă mişcare potentei fiinţei şi o aduce în actualitate. Concluzia este că adevărata *cauză eficientă* se confundă cu cea finală care, am văzut, se confundă cu cea formală. Nu ne-au rămas, deci, decât materia sau potenţa şi binele sau actul, forma, principiul motrice şi scopul în acelaşi timp.

Dacă superiorul explică inferiorul, gândirea împlinită pe cea în curs de împlinire, Aristotel deduce că actul este anterior şi superior ontologic potentei. în acest sens, legea fundamentală a naturii este dorinţa ei de a progresa către mai bine: mineralul aspiră spre viaţa vegetală; vegetalul spre starea animală; animalul aspiră spre umanitate iar omul către viaţa divină. Toţi termenii acestui progres sunt astfel subordonaţi încât termenul superior îl rezumă pe cel inferior. Aceste asemănări şi diferenţe universale se conciliază sub semnul *legii continuităţii,* conform căreia fiecare termen al seriei naturale, depăşindu-şi precedentele, se alătură acestora fără a da posibilitatea vreunui vid spaţio-temporal.

Dacă superiorul explică inferiorul, atunci actul cel mai desăvârşit îl explică pe cel mai puţin desăvârşit. Ori actul cel mai desăvârşit din câte se cunosc este actul gândirii care-şi contemplă obiectul, bucurându-se de prezenţa imediată a acestuia. în fond, dorinţa nu este decât o gândire încă imperfect unită cu obiectul ei şi care aspiră la o unire desăvârşită. La rândul ei, mişcarea este dorinţă iar în natură totul este mişcare. Deci fundamentul tuturor lucrurilor este gândirea, mai mult sau mai puţin dezvoltată sau ajunsă în starea de act. Astfel ajunge Aristotel la postularea identităţii dintre fiinţă şi gândire. Cu cât natura se apropie de gândire cu atât este ea mai inteligibilă şi mai inteligentă. Cu fiecare stadiu pe care-1 atinge, natura înţelege mai bine, ilustrează mai bine sensul existenţei sale şi se înţelege mai bine pe sine.

Apare acum problema scopului suprem al progresului universal al fiinţelor şi al acestei mişcări fără repaos în care este antrenată întreaga natură. Aristotel deplasează registrul ontologiei înspre cel al teologiei pentru rezolvarea acestei probleme.

Teologia

Aristotel abordează problema existenţei divinităţii din perspectiva unei teorii a mişcării. Orice mişcare porneşte de la un *motor* şi se transmite unui *mobil.* Dar mergându-se din mobil în mobil se ajunge la o cauză primară a tuturor mişcărilor, căci după Aristotel, seria cauzelor nu poate fi infinită. Este adevărat că mişcarea ca atare este fără sfârşit şi început. Cauzele secundare care, în ansamblu, alcătuiesc universul sunt şi ele fără început şi sfârşit, căci lumea este eternă. O serie chiar infinită de cauze secundare are mereu nevoie să fie susţinută de o cauză primară, plasată mai presus de această serie. Primul motor, al cărei eternă acţiune produce o serie eternă de efecte, este el însuşi imobil. Acest motor imobil este divinitatea. Apar însă două probleme:

1) Cum face primul motor să se mişte toate lucrurile din sânul absolutei lui imobilităţi?

2) Ce este el în sine sau care este natura divinităţii?

La primul punct, Aristotel respinge ideea că divinitatea ar mişca lumea prin impuls. Mişcarea prin impuls ar presupune acţiunea unui motor şi reacţia mobilului deci pasivitatea reciprocă. Ori pasivitatea este o schimbare venită din afară. Primul motor fiind absolut imobil nu poate produce mişcarea lumii prin impuls. Aristotel recurge la o analogie cu dorinţa universală spre mai bine. Obiectul acestei dorinţei (fără a se mişca el însuşi) produce mişcarea sufletului uman. Primul motor imobil produce mişcare lumii prin irezistibila atracţie exercitată de perfecţiunea sa.

In ceea ce priveşte natura divinităţii, Aristotel arată că principiul suprem al dorinţei nu este o *posibilitate* ci o *realitate. în* ea nu există nimic care să ţină de registrul potentei sau posibilului. Aici totul este act. Divinitatea este, în consecinţă o activitate pură. Această actualitate, la care aspiră întreaga natură, este raţiune pură, inteligenţa imită cu inteligibilul, gândire conştientă de ea însăşi. Ori, cum nimic nu există mai presus de gândire, Aristotel consideră că perfecţiunea divină este gândirea. Ea este inteligenţa care, în eternitate, se contemplă pe sine şi care nu diferă cu nimic de actul propriei contemplări. Divinitatea nu este o entitate care gândeşte ci chiar actul gândirii care îşi este propriul obiect. în aceeaşi problemă a naturii divinităţii Aristotel adaugă la atributele activităţii şi inteligenţei şi pe cel al beatitudinii, fericirii supreme. Dacă acei puţini oameni care ating fericirea se bucură de ea numai perioade foarte scurte, divinitatea o posedă tot timpul, căci a acţiona şi a gândi înseamnă, după Aristotel, a te bucura.

Dacă pentru Platon divinitatea era în sine superioară inteligenţei (aceasta înţeleasă doar ca un *atribut* al divinităţii), pentru Aristotel divinitatea este însăşi inteligenţa. După el, inteligenţa este cel mai divin lucru din câte există.

Dar unul dintre cele mai complicate aspecte ale teologiei aristotelice este cel legat de raporturile divinităţii cu lumea. Şi în acest domeniu, Aristotel şi-a construit punctul său de vedere în polemică cu platonismul.

Acest aspect era legat de rezolvarea următoarelor probleme:

1) Divinitatea cunoaşte lumea şi o produce cunoscând-o?

2) Inteligenţa perfectă poate cunoaşte entităţile imperfecte?

Platon răspunsese pozitiv, plasând inteligenţa divină într-o lume inteligibilă, lumea ideilor ca model ideal al lumii sensibile. Divinitatea lui Platon poseda cunoaşterea evidentă a lumii dar, în acelaşi timp, fiinţa divină se plasa undeva mai presus de această acţiune

considerând că principiul suprem trebuie să posede un grad mai mare de perfecţiune decât gândirea.

In replică, Aristotel proclamă identitatea *divinitate-gândire pură* nemaiadmiţând nimic dincolo de această divinitate. Dar cum poate gândirea pură să gândească lumea imperfectă fără a-şi pierde puritatea? După Aristotel divinitatea nu gândeşte lumea, nu o poartă în inteligenţa sa sub forma unei lumi a ideilor perfecte. Orice bine, orice perfecţiune este în *acţiune* şi nu în *pasivitate.* Este mai bine, de acea, de a iubi decât de a fi iubit, de a fi subiect decât obiect al gândirii, de a exercita decât de a suporta acţiunea. Dacă gândirea ar avea nevoie de un obiect pentru a trece în act, atunci ea ar fi inferioară acestui obiect. Deci, după Aristotel, divinitatea, fiind gândire pură, nu poate să gândească această lume impură a cărei cunoaştere ar altera cunoaşterea divinităţii însăşi.

In ceea ce priveşte relaţia naturii divine cu ordinea şi apoi cu însăşi substanţa lumii, Aristotel arată că divinitatea exercită o providenţă asupra lumii, cu precizarea că este vorba de o providenţă fără gândirea obiectului care suportă acţiunea eliberatoare sau mântuitoare a divinităţii. Divinitatea este principiul ordinii şi-al binelui pentru că, dacă ea nu cunoaşte lumea, dacă ea nu este atinsă de lume, aceasta din urmă cunoaşte divinitatea şi-i suportă contactul binefăcător.

Dar, dacă progresul este o lege universală, atunci care este originea răului? Acesta nu există în sine şi nu există nici prin divinitate, căci divinitatea este raţiunea unică a tot ceea ce este bine în orice entitate. Fiecare entitate îşi primeşte existenţa de la divinitate şi prin existenţă îşi primeşte binele. Această participare la bine este inegală, mai mare la unele entităţi, mai slabă la altele. Posibilul rămâne în afara divinităţii (ca binele absolut) şi, dezvoltând binele, manifestă, într-o oarecare măsură, şi răul. Dar, în ciuda acestei fatalităţi a materiei, după Aristotel lumea este cea mai bună dintre lumile posibile, nu pentru că ea ar fi perfectă în actualitate ci pentru că totul din ea aspiră şi evoluează fără încetare către perfecţiune. Acţiunea providenţială nu aparţine divinităţii (care nu se coboară pentru a guverna lucrurile) ci spontaneităţii lucrurilor naturale care, toate, aspiră către perfecţiune.

Aşa cum fără divinitate n-ar exista ordine în lume, tot aşa lumea fără ordine n-ar exista pur şi simplu. Totuşi divinitatea nu produce lumea printr-un act de gândire sau voinţă. Lumea se creează singură sub atracţia puterii divine.

Morala aristotelică

Dacă sofiştii care, primii, se întrebaseră asupra esenţei moralităţii, eşuaseră în nihilism; dacă Socrate condiţiona moralitatea de practicarea virtuţii conştientizată raţional şi dacă Platon identifica moralitatea cu ştiinţa despre ideea de Bine (eternă şi pură), Aristotel schimbă aproape total perspectiva în domeniul moralei. El s-a dorit un realist în etică, respingând speculativismul, virtutea sau binele *în sine,* imposibil de sesizat de către om. Aristotel este interesat de identificarea binelui concret, realizabil în diferite condiţii spaţio-temporale, de diferiţi oameni, cu formaţii intelectuale şi origini sociale diverse.

In fond, binele este scopul acţiunilor umane. Iar acestea au ca măsură *eficacitatea.* Deci, binele, în viziunea aristotelică, este *nu* rezultatul unei cunoaşteri a virtuţii ci semnul lucrului bine făcut. Prin aceasta, însă, nu trebuie înţeles că morala aristotelică este o morală a pragmatismului îngust. Dimpotrivă, Aristotel este promotorul unor virtuţi superioare care nu se identifică cu averea, gloria sau puterea politică.

Raţiunea umană are misiunea de a ordona şi structura pornirile şi actele umane de voinţă. Virtutea aristotelică nu se obţine prin atingerea conformităţii cu un concept, obţinut pe cale raţională ci prin exerciţiu şi practică îndelungată. Ea este un act de voinţă proiectat, preconceput şi liber.

Pe de altă parte, virtutea se defineşte drept calea de mijloc între extreme (prea mult şi prea puţin), cale ce ţine de un minimum de discernământ prealabil acţiunii. Din această perspectivă, *dreptatea* este calea de mijloc între săvârşirea şi suportarea nedreptăţii. *Curajul,* de pildă, este echilibrul conştient între frică şi îndrăzneală. Numai că această cale de mijloc este accesibilă numai unei elite foarte puţin numeroase: cea a înţelepţilor, a desăvârşiţilor.

Aristotel face distincţie între o morală *individuală* şi cea *socială.* Morala individuală este acţiunea raţională ce se bucură de sine, adică binele suveran pentru om. Aici, de asemenea, trebuie distins între o morală *contemplativă* (contemplarea adevărului al cărui ideal este realizat în fiinţa divină) şi virtuţile *practice.* Acestea din urmă au ca scop supunerea colectivităţilor umane la o disciplină care le pune în slujba virtuţilor contemplative.

In altă ordine de idei, cele mai importante virtuţi sociale sunt prietenia (sau filantropia) şi dreptatea. Pentru Aristotel este preferabil mai degrabă să iubeşti decât să fii iubit, să faci binele decât să-1 primeşti. Astfel, concepţia lui Aristotel după care, "prietenul meu este un alt eu însumi", este undeva la antipozi faţă de ceea ce în zilele noastre susţinea J.P. Sartre: "celălalt este infernul".

In mod logic, dreptatea nu este decât respectarea egalităţii dintre oameni. Aici Aristotel distinge între dreptatea în distribuţia bunurilor şi dreptatea schimbului. Dreptatea în distribuţie nu înseamnă egalitatea veniturilor, ci distribuirea bunurilor în funcţie de meritele persoanelor. Iar dreptatea în domeniul schimbului este menţinerea echivalenţei între bunurile schimbate.

Politica lui Aristotel

Aristotel realizează prima tratare autonomă şi sistematică a fenomenului politic. El face analiza acestui fenomen din trei perspective:

1. teoretică, ce cuprinde textele consacrate *statului în general;*

2. empirică, ce descrie constituţiile şi formele de guvernământ existente în timpul său;

3. *doctrinară,* prin care Aristotel îşi expune propria viziune despre sistemul ideal de guvernare.

Aristotel a contribuit şi la plasarea politologiei în sistemul general al ştiinţelor. El clasifica ştiinţele în funcţie de principalele atribute ale fiinţei umane: înţelegerea, acţiunea şi creaţia.

De fenomenul înţelegerii ţineau aşa-numitele ştiinţe *teoretice:* matematica, fizica (ştiinţa generală a naturii), şi metafizica (ştiinţa primelor principii). în domeniul *acţiunii* intrau ştiinţele practice: etica, economia şi politica.

In domeniul *creaţiei* intrau ştiinţele "poietice": logica, retorica şi poetica propriu-zisă.

Economia se dorea un ansamblu de tehnici pentru buna conducere a familiei şi a gospodăriei individuale. Politica era ştiinţa dedicată bunei administrări a cetăţii, adică ansamblul tuturor familiilor, gospodăriilor şi satelor aflate sub aceeaşi autoritate.

Opera politică a lui Aristotel este constituită din: *antologia constituţiilor greceşti* din care s-a păstrat numai cea atenian şi din *Politica.* Perspectiva teoretică este abordată în cărţile I, II, III(originile, natura şi formele statului). Perspectiva empirică în cărţile IV, V, VI-

care descriu diferitele tipuri de constituţii. Perspectiva doctrinară este abordată în cărţile VII şi VIII.

Teoria aristotelică despre stat porneşte de la tratarea acestuia ca o entitate naturală. Porneşte de la constatarea că şi vietăţile subumane au pornirea naturală de a se grupa în vederea supravieţuirii. Aşa şi oamenii se grupează în gospodării, sate şi în stat. La Aristotel statul nu este rezultatul unei înţelegeri, a ceea ce mai târziu, J. J. Rousseau va numi *contract social.* La Rousseau, contractul social era o tentativă a comunităţii umane de a se apăra şi opune determinismului, deseori aberant, al naturii. La Aristotel, în sec. IV I. Hr., statul este rezultatul unei evoluţii fireşti a însăşi naturii. Omul este chiar un animal politic în sensul că el nu poate trăi normal decât ca cetăţean al unui stat. Orice formă de anarhism sau nihilism în domeniul organizării politice sunt fenomene contra naturii. Spre deosebire de gospodării şi sate care nu-şi sunt suficiente în ceea ce priveşte resursele, statul îşi este suficient în sensul că cetăţenii găsesc în interiorul graniţelor lui tot ceea ce au nevoie pentru a trăi. Statul este un ansamblu de cetăţeni, indivizi care îndeplinesc criteriul alegerii în funcţii publice. Constituţiile statelor nu fac altceva decât să reglementeze modul de atribuire a acestei funcţii. Astfel, statele pot fi guvernate de:

- un singur conducător;
- un grup restrâns;
- un grup numeros.

Fiecare sistem poate genera o formă corectă şi dezirabilă şi una degradată. în primul caz putem avea regalitatea şi tirania, în al doilea - aristocraţia şi oligarhia, iar în al treilea sistemul guvernării constituţionale şi demagogia.

O problemă care 1-a preocupat mult pe Aristotel a fost cea a menţinerii stabilităţii statului. După el, principala cauză a instabilităţii era inegalitatea care produce răscoalele şi revoluţiile. Ceea ce defineşte cel mai bine inegalitatea este diferenţa în domeniul posesiei banilor şi a averii. "Politica"lui Aristotel conţine sfaturi pentru conducătorii cetăţii în sensul asigurării egalităţii sau măcar a aparenţei egalităţii în scopul diminuării sau înlăturării nemulţumirii celor asupra cărora apasă inegalitatea. Aristotel consideră că nu toate schimbările de conducători sau regimuri politice sunt rele şi că şeful statului trebuie să asigure conservarea şi buna aplicare a constituţiilor. în viziunea lui Aristotel, cea mai bună garanţie a existenţei statului este existenţa unei numeroase şi puternice clase mijlocii. Cel mai bun stat este cel care asigură tuturor cetăţenilor posibilitatea accesului la diferitele funcţii politice, statul care asigură rotaţia cetăţenilor de la starea de guvernaţi la cea de guvernanţi şi invers.

O funcţie esenţială a statului aristotelic este cea de apărare în raport cu pericolul extern. Dar statul ideal nu trebuie să nutrească intenţii agresive sau imperialiste în exterior. Lărgirea teritoriului statului peste anumite limite poate duce la distrugerea acestuia. Nu erau recomandabile nici schimburile comerciale sau culturale prea mari cu exteriorul.

Cetăţeanul trebuia în tinereţe, să-şi satisfacă obligaţiile militare. în problema proprietăţii private, Aristotel se opunea comunismului platonician. El făcea distincţie între *posesiunea* proprietăţii şi *utilizarea ei.* Posesiunea trebuia să fie personală iar utilizarea în comun. Populaţia unei cetăţi mai cuprinde pe lângă cetăţeni copiii, femeile, sclavii şi străinii.

întreaga producţie de bunuri era obligaţia sclavilor. în teoria despre sclavi Aristotel foloseşte o argumentaţie epistemologică. El vorbeşte de sclavii naturali care sunt total lipsiţi

de calităţi deliberative (de a raţiona autonom), putând cel mult să primească porunci sau sfaturi. Astfel de oameni au chiar interesul obiectiv de a fi sclavi.

In viziunea lui Aristotel, femeile nu au dreptul la statutul de cetăţean întrucât, deşi au anumite calităţi deliberative, acestea sunt prea des copleşite de pasiune. Pot primi o oarecare educaţie şi au im rol important în gospodărie.

Statul trebuie să intervină în controlul căsătoriilor şi al naşterilor în domeniul educaţiei (la fel pentru toţi cetăţenii), în domeniul practicării artelor etc. întrucât statul este garanţia bunăstării generale, fiecare cetățean trebuie să se definească în funcţie de statul din care face parte. Orice interes privat se subordonează celui public. Libertatea nu este decât starea opusă sclaviei şi nu cea în care faci ce vrei.

Logica

Logica se plasa în grapa ştiinţelor poietice. Aristotel este autorul primului sistem complet de logică, în sensul că el inventariază toate problemele care fac obiectul logicii şi încearcă răspunsuri la toate aceste probleme. Însă nu trebuie dedus că sistemul logic aristotelic este şi definitiv, ţinându-se seama de relativul progres produs în domeniul silogisticii. Nae Ionescu, în a sa *Istorie a logicii,* observă că Aristotel a pus la baza logicii sale o serie de presupoziţii metafizice şi că a introdus în domeniul logicii probleme ce nu aparţin propriu-zis acestui domeniu. Principala presupoziţie metafizică este că problema logicii era demonstrarea adevărului. Logica nu trebuia să fie suficientă sieşi. Pe drumul deschis de sofişti, continuat cu măiestrie de Socrate şi Platon, Aristotel reia şi desăvârşeşte problema **conceptului.** La Aristotel conceptul nu este din punct de vedere ontologic realitatea primă sau ultimă, ca la Platon, şi nici legea unei mulţimi de obiecte sau fenomene. Conceptul aristotelic nu-şi are temeiul în realitatea exterioară sensibilă. Conceptul însuşi nu este o entitate sensibilă. El sintetizează aspectul formal şi material, întâlnite în ontologia aristotelică. Acelaşi Nae Ionescu arăta că, deşi nu există ca obiect în lumea sensibilă, *conceptul aristotelic* poate deveni *materie* sau obiect al gândirii ca şi un lucra sensibil existent în realitate. în acest sens, conceptul este un material fără materie. Conceptul este o entitate cu capacitate de a atrage, de a polariza afirmaţii, calificări şi definiri. Principala sa calitate este de a avea calităţi. Dar, dacă despre concept se spune ceva, adică se face o calificare, procesul acestei calificări se numeşte *judecată.* Judecata presupune un *subiect* (conceptul despre care se spune ceva) şi un *predicat* (conceptul care numeşte calitatea ce se predică despre subiect). Aşa cum era firesc, sistemul logic aristotelic se întregeşte cu teoria *raţionamentului* înţeles ca principala formă de demonstrare a adevărului. Aristotel face distincţie între raţionamentul apodictic sau deductiv, prin care pornindu-se de la general se exprimă şi explică particularul şi raţionamentul *epagogic* sau inductiv care porneşte de la cazuri particulare înspre formarea unor afirmaţii cu un grad sporit de generalitate. La Aristotel întotdeauna generalul poseda un grad mai mare de certitudine şi de aceea raţionamentul apodictic era preferabil. O informaţie obţinută pe cale apodictică este nu numai corespunzătoare cu realitatea dar ea înseamnă şi că realitatea însăşi nu poate fi altfel decât aşa cum este descrisă în informaţia respectivă.

Raţionamentul inductiv are la Aristotel un grad mult mai mic de certitudine. Aristotel reţinea numai "inducţia prin simplă enumerare" care doar constată dar nu şi stabileşte o corespondenţă necesară între afirmaţie şi realitate.

Numai că, observa Nae Ionescu, această depreciere a inducţiei în raport cu deducţia are consecinţe de natură metafizică. întrucât generalul nu se formează prin abstragerea dintr-o colecţie de cazuri particulare. Aceasta înseamnă că generalul preexistă cel puţin logic speciilor sau cazurilor particulare. Generalul este adevărul în sine şi pentru sine şi este garanţia cunoştinţelor noastre. Aristotel nu-şi propune, prin demersul logic, *găsirea* adevărului ci doar *demonstrarea* lui, facerea lui inteligibil pentru ceilalţi. La Aristotel originea adevărului nu este logică ci intuitivă întrucât există generalul. Demonstrarea şi explicitarea lui se face silogistic întrucât specia sau cazul particular sunt garantate prin general.

2.3.7. FILOZOFIA GREACĂ POST-ARISTOTELICĂ

Odată ce, în plan politico-istoric, se înregistrează moartea lui Alexandru cel Mare şi destrămarea imperiului său, iar, în plan filosofic, se încheie cu perioada marilor sisteme, se inaugurează o perioadă numită elenistă Această perioadă se defineşte prin faptul că limba şi literatura greacă devin un bun comun, am putea spune chiar un limbaj universal al întregii lumi antice. Dar, alături de faptul că influenţa greacă se resimte în întreg spaţiul antic, se observă şi fenomenul invers, al influenţelor diverse din direcţia Orientului asupra spiritualităţii greceşti. Filosofii greci deplasează accentul filosofării de pe motivaţiile strict cognitive sau politice pe motivaţia descoperirii unor reguli universale ale conduitei umane şi pe motivaţia transformării filosofiei într-un cod al formării şi cristalizării vieţii omului desăvârşit.

Omul, acum, se reîntoarce spre sine şi îşi refuză cultura de dragul culturii. Accentul soteriologic devine definitoriu. Marele istoric al acestei perioade, E. Brehier, surprinde două trăsături esenţiale ale filosofiei eleniste:

1) Credinţa că este imposibil pentru om de a elabora reguli de conduită în vederea atingerii desăvârşirii, fără o concepţie raţională elaborată despre univers. De aceea, ontologiile şi fizicile trebuiau să depăşească simpla curiozitate intelectuală şi să contribuie la structurarea practicii umane.

2) Se întăreşte conştiinţa de şcoală în activitatea filosofică. Travaliul tânărului ucenic este de a asimila, de a demonstra şi redemonstra adevărurile deja descoperite în tradiţia şcolii de care aparţine. Brehier mai observa că, deşi Atena rămâne "capitala filosofiei", totuşi cei mai reprezentativi filosofi ai epocii nu sunt atenieni de origine. Ei erau purtători ai unor tradiţii spirituale şi culturale foarte diverse mai ales din direcţia Orientului.

In plan politico-istoric, perioada este una de destructurare a rânduielilor multiseculare ale Antichităţii. Ideologiile politice-democratice bat în retragere în faţa despotismelor şi monarhiilor de inspiraţie orientală. Fostul imperiu al lui Alexandru devine teatrul luptelor pentru putere între diadohi sau urmaşii lor.

Marii filosofi stoici - Zenon din Cition, Cleantes şi Hrisipp, fără a se implica direct în viaţa politică, au fost străini de tradiţiile democratice ale Atenei. Ei au admirat mai degrabă despoţiile diadohilor după modelul autoritar.

2.3.7.1. STOICISMUL

La primii stoici se întâlnesc numeroase influenţe din perioada clasică a filosofiei (filosofia Academiei) sau din direcţia şcolilor imediat postsocratice - cinicii şi megaricii. Ar fi greşit să se creadă că stoicismul, în special, şi elenismul în general, nu sunt decât o sumă eclectică a acestor influenţe. Dezvoltarea teoriilor şi practicilor medicale au contribuit la apariţia şi dezvoltarea şcolii stoice. Se punea tot mai acut problema cunoaşterii trupului uman şi a determinismului lui. Stoicii consideră că orice corp, animat sau neanimat, este un corp dotat cu un suflu **-pneuma-** a cărei tensiune sau concentrare menţin părţile corpului într-un tot individualizat. Întregul univers ar avea o structură similară. Aici se observă certe influenţe ale fizicilor presocratice (mai ales heraclitiană). în teologie stoicii se apropie de tradiţia iudaică ce vorbea de un Dumnezeu prezent în lume, demiurg al acesteia şi proniator al ei, în defavoarea tradiţiilor propriu-zis greceşti, care postulau un zeu absolut transcendent.

Istoricii filosofiei eleniste dezbat foarte mult problema domeniului în care stoicii au adus cele mai originale contribuţii. Unii dintre istorici desemnează *logica.* Ca şi în cazul unor logici clasice (socratică, platonistă, aristotelică) şi în cazul stoicismului avem de-a face cu o presupoziţie metafizică în deschiderea demersului logic.

Principala presupoziţie metafizică de la care porneşte logica stoică este legată de ideea că raţiunea (logosul) este o componentă a întregului real. Nu există o diferenţă ontologică între sensibil şi raţional. A sesiza raţionalul în toate componentele realităţii înseamnă a prinde însăşi esenţa acestor componente. în registrul sensibil al realităţii îşi găseşte raţiunea deplinătatea propriei existenţe. Rezultă o concluzie metodologică de maximă importanţă. Este vorba de solidaritatea indestructibilă între cele mai uzitate perspective filosofice: etica, fizica şi logica.

Gnoseologia şi logica stoică procedează la o reevaluare a sensibilului, în pofida tradiţiei clasice, mai ales platonice, de a veşteji acest registru al sensibilităţii. Izvorul cert al tuturor cunoştinţelor este experienţa sensibilă. Ştiinţa riguroasă **-episteme-** nu are ca misiune decât sistematizarea datelor experienţei sensibile. în fond, ştiinţa este rezultatul întipăririi în suflet a impresiei produse de obiectul exterior. După Zenon, o imagine era comprehensivă (dătătoare de înţelegere) dacă are o reprezentare imprimată în intelect, pornind de la un obiect real, conformă cu acest obiect şi care nu ar fi fost astfel dacă ea n-ar fi pornit de la obiectul real. Acest tip de reprezentare este prima etapă în ierarhia certitudinii şi ea este comună tuturor indivizilor umani, indiferent de instrucţie.

Pasul al doilea este reprezentat de ştiinţă care nu este altceva decât consolidarea acestei certitudini prin raţiune. Observăm că în gnoseologia stoică se prefigurează aproape complet cele două teorii care, de-a lungul istoriei vor anima discuţiile filosofilor şi ale oamenilor de ştiinţă: teoria **adevărului-corespondenţă** şi teoria **coerenţei** (conform căreia adevărul este asigurat de corectitudinea procesului raţional şi de coerenţa logică a conceptelor, judecăţilor şi raţionamentelor cu care operează intelectul).

Senzualismul sau empirismul stoicilor este problematic întrucât ei consideră că cele mai generale noţiuni-binele, dreptatea, Dumnezeu - se formează prin mecanismele raţiunii. Pornind de la percepţia lucrurilor trebuie ţinut seama de ideea că toate entităţile sensibile erau impregnate şi structurate de raţiune.

Dialectica sau *logica stoică* se bazează pe o distincţie de mare importanţă între:

1) lucruri
2) reprezentarea lucrului în intelect
3) informaţia sau procesul de expunere verbală a lucrului.

In fond, logica se aplică nu lucrurilor sau reprezentărilor în intelect ci enunţurilor despre lucruri şi reprezentări.

Tipul de judecată definitorie pentru logica stoică se formează dintr-un subiect şi dintr-un atribut exprimat printr-un verb care denumeşte o acţiune a subiectului. Acest atribut este o exprimare incompletă întrucât el are nevoie de prezenţa subiectului (Socrate moare). Judecata de tip clasic stabilea o relaţie între două noţiuni.

In aceeaşi ordine de idei, raţionamentul stoic se deosebeşte şi el de cel aristotelic. Cel clasic urmărea stabilirea unui raport de incluziune a două noţiuni exprimate prin judecăţi compuse. Logicienii stoici au dat următoarea clasificare a judecăţilor compuse:

1. ipotetică: dacă A atunci şi B;
2. conjunctivă: şi A şi B
3. disjunctivă: A sau B / ori A ori B
4. cauzală: pentru că A atunci B
5. care enunţă mai multul sau mai puţinul.

In raţionamentul stoic premiza majoră este judecata compusă de un tip sau altul de mai sus, iar minora exprimă adevărul consecinţei conţinute de premiza majoră.

Fizica stoicilor este o parte a discursului filosofic care-şi propune să surprindă raţiunea şi determinismul lumii. Spaţiul şi timpul nu mai sunt domeniul hazardului şi iraţionalului, ci ele sunt impregnate de raţiune. în lume, raţiunea este dominantă sau tinde să treacă întreaga lume sub dominaţia sa.

Fizica stoică face o clară demarcaţie între corpuri şi "incorporabile". Corpurile au capacitatea de a acţiona şi de suporta acţiunea, lucru care oferă indiciul şi garanţia existenţei. Incorporabilele sunt înţelese de stoici ca nişte zone ale realului, absolut inactive şi impasibile - vidul, spaţiul, etc. sau ca evenimentele sau aspectele exterioare ale corpurilor. Atât raţiunea care efectuează acţiunea cât şi entitatea care suportă această acţiune au o natură corporală. E. Brehier sublinia că materialismul stoicilor are tendinţa paradoxală de a se transforma într-un spiritualism prin postularea raţiunii ca suflu material (pneuma) care penetrează întreaga materie în scopul animării şi acţionării ei.

In plan cosmologic, stoicii promovau o concepţie ciclică despre istoria lumii.

Originea acesteia era în focul primordial, deseori identificat cu Zeul suprem care creează cele trei elemente fundamentale - aerul, apa, pământul. Registrul material al celor patru elemente este însufleţit şi activat de acest **pneuma** divin. La anumite intervale regulate de timp, zeul sau focul primordial recheamă la sine şi în sine toate lucrurile, readucându-le la starea originară de indistincţie. Urmează apoi un nou ciclu în istoria universului absolut identic cu cel precedent până în cele mai mici amănunte.

Principiul individualizării componentelor lumii este că această individualizare depinde de acea parte a pneumei care a dat naştere şi a guvernat evoluţia fiecărei entităţi?m

cosmologia stoică, Pământul este în centrul lumii iar acesta este limitat de o sferă fină pe care circulă liber astrele. Aerul este locuit şi parcurs de fiinţe invizibile (demoni).

Unitatea lumii nu rezultă din unitatea modelului, ca la Platon, sau din unitatea materiei, ca la Aristotel, ci din existenţa sufletului unificator al lumii. Lumea stoică nu este eternă. Această idee este formulată în urma observării perisabilităţii tuturor componentelor acestei lumi. Chiar focul primordial are o nevoie periodică de a se hrăni din substanţa lucrurilor ce provin din el. Ciclurile în istoria universului sunt marcate de conflagraţiile cosmice. în timpul acestora astrele îşi opresc mişcarea iar lucrurile se întorc în focul originar. Conflagraţia nu este moartea sau anihilarea lumii, ci doar purificarea acesteia, o întoarcere la origini cu scopul întăririi statutului ontic al lucrurilor.

Din raţionalismul stoicilor a rezultat o concepţie originală şi despre destinul universal şi uman. Dacă în perioada străveche sau clasică acest destin era un alt nume pentru forţele iraţionale, la stoici destinul nu este altceva decât raţiunea universală, inteligenţa şi voinţa zeului.

Şi în domeniul teologiei, stoicii se disting de marii filosofi înaintaşi. Platon lega problema existenţei divinităţii de eternitatea lumii care, la el, reflecta sau participa la eternitatea divinului. în ciuda elementelor de imanentism şi panteism , stoicii concep divinitatea ca independentă de o lume care periodic este adusă la starea de indistincţie precosmogonică. Spre deosebire de teologiile savante şi rafinate ale lui Platon şi Aristotel, stoicii proprie discursul teologic mai mult de trăirea religioasă practică. La ei se prefigurează ideea raportului personal între zeu şi fiecare individ uman.

Strâns legată de problematica structurii lumii şi de cea ierarhiei entităţilor ei este şi problema psihologică. Plantele sunt neînsufleţite. Animalele posedă un suflet neraţional. Fiinţa umană este singura care posedă un suflet raţional. Iar raţiunea sufletului uman constă într-o intermediere între reprezentarea venită din interior şi acţiunea produsă în exterior.

Fără un asentiment liber al sufletului raţional uman, reprezentarea nu se transpune în acţiune şi nici măcar în tendinţa către acţiune.

Principiul fundamental al eticii stoice este că adevărata virtute se identifică cu natura. şi totuşi stoicii nu fac o morală naturalistă, în sensul abandonării în faţa pornirilor josnice legate de registrele realităţii cu totul diferite de registrul spiritual. La stoici, natura nu este un registru inferior al realului. Ea este impregnată de raţiune sau de acei logoi ca nişte scântei vii ale logosului universal. Deci a trăi conform cu natura înseamnă, de fapt, a fi în concordanţă cu principiul raţional al lumii. Dar, pentru a înţelege ce înseamnă concordanţa cu natura şi, prin aceasta, cu logosul, trebuie mai întâi să vedem ce anume ar împiedica sau îngreuna această conformitate.

Stoicii condamnau poftele, patimile, sentimentele necontrolate (mânia, • mila, teama) precum şi instinctele. A cunoaşte raţionalitatea în lume şi a o practica în viaţa cotidiană erau cele mai sigure garanţii ale moralităţii.

In morala stoică, virtutea era identică cu binele. Virtutea sau binele este o calitate în sine şi pentru sine. Ea nu este ceva tranzitoriu spre o altă calitate sau o altă stare morală. Stoicii nu făceau nici o distincţie între virtuţi. Ei nu acceptau pluralitatea virtuţii. De exemplu curajul, dreptatea sau cumpătarea nu erau decât ipostaze diferite ale virtuţii fundamentale deseori numită de stoici *prudenţă.*

De-a lungul timpului, una dintre cele mai eronate păreri a fost că stoicismul este o invitaţie la nonacţiune, retragerea din lume. în fapt, în şcolile stoice, elevii erau pregătiţi şi îndemnaţi pentru viaţa publică. în epoca romană, Epictet arăta că viaţa normală a unui om trebuie să reunească stările de cap de familie, cetăţean şi magistrat.
In fond, contemplarea şi cunoaşterea raţiunii impregnate de raţiune nu este decât o pregătire pentru acţiune. Moraliştii stoici au stabilit astfel un set de acţiuni absolut necesare individului şi comunităţii: îngrijirea şi cultivarea trupului, prietenia, binefacerea, îndeplinirea îndatoririlor de familie, activitatea politică. Deci, indiferenţa faţă de bunuri, avere sau glorie nu înseamnă, la stoici, şi indispoziţia faţă de acţiunea nediscordantă cu virtutea, raţiunea şi natura.

Hans von Amim - istoric al filosofiei din această perioadă-a încercat o sistematizare a calităţilor înţeleptului conform eticii stoice.

Înţeleptului îi vor aparţine în momentul atingerii desăvârşirii morale, fericirea şi libertatea care-i vor asigura accesul la zei. Acest înţelept este singurul îndrituit să conducă familia şi societatea.

Logica internă a doctrinei stoice dar şi contextul general istoric vor determina o concepţie politică la stoici care, pentru prima oară, depăşea cadrul restrâns al polisului grecesc.
In textele dedicate lui Alexandru cel Mare - în ale sale **Vieţi paralele -** Plutarh face o referire la filosofia stoică: "Zenon a scris o **Republică** foarte apreciată, al cărui principiu era că oamenii nu trebuie să se separe în cetăţi şi neamuri, având fiecare legi particulare. Şi aceasta pentru că toţi oamenii sunt concetăţeni, pentru ei existând o singură viaţă şi o singură ordine a lucrurilor **(cosmos).** Ceea ce Zenon a scris, ca în vis parcă, a realizat Alexandru. El a reunit ca într-un creuzet toate popoarele lumii. El a poruncit ca toţi să considere **terra** ca patria lor, pe oamenii buni ca rude şi pe cei răi ca străini."

2.3.7.2. EPICUR și EPICURIANISMUL

Învăţătura lui Epicur (341 - 270 I. Hr.) se poate sistematiza în trei capitole:
1. *canonica* sau măsura adevărului;
2. fizica;
3. *etica.*

La Epicur se vede mai clar ideea motivării cunoaşterii în sensul atingerii fericirii şi a desăvârşirii morale de către om. Omul cunoaşte sau filosofează nu pentru a scruta sau înţelege lumea ci, pur şi simplu, pentru a şti cum să trăiască. Epicur s-a arătat potrivnic manierei teoretice şi abstracte de-a face o filosofie a stoicilor.
El şi şcoala sa vor opta pentru empirism şi senzualism în disputa cu raţionalismul în teoria generală a cunoaşterii.

Acest empirism era fundamentat pe ontologia materialistă a şcolii epicureice. Experienţa senzuală era singura care putea furniza informaţii clare şi evidente datorită faptului

că, prin simţuri, pătrund în suflet imagini substanţiale, fragmente de substanţă ale obiectelor exterioare.

Informaţiile clare şi evidente simt semne ale entităţilor neclare sau invizibile precum fumul pentru foc, de pildă.

Cu toate acestea Epicur a fost un admirator şi promotor al raţiunii, dar nu în sensul unei raţiuni ca instrument al speculaţiei autosuficiente, ci în sensul raţiunii ca înţelegere a determinismului natural.

N. Balca observa, pe bună dreptate, că senzualismul lui Epicur îl prefigurează pe cel (mult mai elaborat) de mai târziu, al lui J. Locke, după care "nimic nu poate fi în intelect dacă nu a fost mai înainte în simţuri", încrederea lui Epicur în simţuri, ca singur izvor cert al cunoştinţelor noastre, se bazează pe ideea că dacă *unele* simţuri ne-ar înşela, atunci ar trebui să ne temem că *toate* simţurile ne înşeală. Dar, întrucât şi raţiunea se bazează pe materialul furnizat de simţuri, ar însemna să rămânem fără nici o sursă relativ sigură de cunoaştere. Eventualele sau aparentele erori ale simţurilor nu se datorează acestora din urmă cu unor erori ale judecăţii umane, ale raţiunii.

Sufletul însuşi este, la Epicur, un organ al trupului şi nu o entitate autonomă de acesta. Sufletul uman dispune de o zonă raţională (având ca substrat o materie caldă) şi de o zonă iraţională, răspândită în tot corpul şi alcătuită din alte trei materii: una asemănătoare cu aerul, alta cu suflarea şi a treia formată din atomi foarte fini cu totul diferiţi de cei care formează lumea fizică propriu-zisă.

In domeniul *canonicii* ar mai fi de adăugat şi concepţia lui Epicur despre noţiunile cu care operează intelectul uman. Noţiunea este o reprezentare generală care rezultă din repetarea unei anumite senzaţii. Pentru Epicur, însă, senzaţia are un grad de certitudine mult mai mare decât noţiunea. Noţiunile constituie materia limbajului uman prin care, deseori, se trezesc anumite amintiri ale unei senzaţii sau ale unui eveniment din trecut.

Gnoseologia epicureică este total opusă celei platoniste. Dacă pentru Platon cunoaşterea lumii sensibile nu putea furniza decât păreri sau opinii înşelătoare (doxa) iar ştiinţa riguroasă (episteme) era asigurată doar prin cercetarea ideilor pure, la Epicur tocmai noţiunile generale furnizau simple păreri în timp ce senzaţiile directe erau izvorul adevăratei cunoaşteri.

La Epicur şi demersul fizic avea o finalitate etică sau legată de buna rânduială a vieţii cotidiene. Natura nu trebuia cunoscută în sine şi pentru sine ci pentru a-1 elibera pe om de superstiţii şi de frica de necunoscut, de frica de destin, sau de frica de zei. *Ataraxia* (liniştea sufletească) poate fi atinsă în măsura în care omul înţelege că în natură totul se petrece conform unei necesităţi inerente.

Epicur preia, în cea mai mare parte, teoria atomistă a lui Democrit conform căreia întreaga realitate este alcătuită din atomi şi din vid. Se mai ştie că Democrit introdusese în discuţie atomul, ca substrat constant al tuturor lucrurilor, iar vidul ca temei al schimbărilor din realitate. Prin concepţia despre vid Democrit realiza o primă valorizare filosofică a nonexistenţei (meontologia).

După Epicur atomii se diferenţiază şi se deosebesc după mărime, formă şi greutate. Toate celelalte calităţi ale lucrurilor se datorează combinaţiilor dintre atomi. Posibilităţile practic nelimitate de combinare a atomilor au drept consecinţă infinitatea formelor lumii şi,

deci, a lumii ca atare. Numărul nelimitat al atomilor 1-a făcut pe Epicur să deducă şi nelimitarea spaţiului.

Cea mai importantă deosebire în domeniul fizicii între Epicur şi Democrit este ideea epicureică de *clinamen* care desemnează posibilitatea atomilor de a se mişca liber, de a se abate de la linia dreaptă de cădere în vid, aşa cum o postula Democrit. Acest aspect fizic, aparent marginal, a avut mare însemnătate pentru că pe el s-a fondat ideea de libertate de voinţă a omului, fără de care n-ar fi fost posibilă etica. Avem aici o prefigurare a ideii liberului arbitru pe care se fundamentează întreaga antropologie şi morală creştină.

Chiar dacă acceptă că lumea *aceasta* poate fi trecătoare, Epicur consideră că universul *în sine format* din atomi, este infinit şi etern. Lumile se succed după felul în care se combină atomii. Nu era exclusă la Epicur nici repetarea istoriei uneia sau a alteia dintre lumi.

Această concepţie despre determinismul atomist al universului a avut ca principală consecinţă ateismul. Cu toate acestea, Epicur acceptă ideea necesităţii cel puţin etice a *credinţei în zei.* Ateismul epicureic nu se exprimă prin negarea existenţei zeilor ci doar a providenţei lor. Zeii lui Epicur sunt antropomorfi şi trăiesc undeva în nişte spaţii intermundane, de unde nu intervin cu nimic în dinamica lumii.

Din acest izvor fizic rezultă cu necesitate etica epicureiană care a suferit cele mai multe şi mai mari deformări de expunere şi de înţelegere mai ales în optica simţului comun. Termenul "epicurean" desemnează, de obicei, pe amatorul de distracţii şi plăceri.

Însă fondul gândirii lui Epicur era cu totul altul. Bunul cunoscător al determinismului naturii are la dispoziţie patru medicamente împotriva tulburărilor sufleteşti:

1. convingerea că zeii nu au posibilitatea de a interveni benefic sau malefic în dinamica universului sau în viaţa individului uman, deci frica de zei era absolut nejustificată;

2. omul înţelept nu trebuie să se teamă de moarte dacă ştie că moartea nu este decât o destructurare a trupului, ca premisă a unei noi combinări a atomilor;

3. binele poate fi astfel uşor atins;

4. răul poate fi uşor suportat. Este adevărat că etica lui Epicur este una hedonistă (căutătoare a plăcerii) dar plăcerea, în sensul adevărat epicureic, se definea prin *absenţa* neplăcerii sau prin amintirea plăcerilor din trecut. De aceea actele prezente ale vieţii trebuie efectuate cu gândul că ele, în viitor, ar putea să constituie sau nu motiv de bucurie sau plăcere. Epicur recomandă retragerea din viaţa publică, izolarea de tumultul arenei, de lupta pentru putere, glorie sau avere.

2.3.7.3. SCOALĂ SCEPTICĂ

Acest curent se constituie ca principala reacţie la noua fază şi ultima a crizei filosofiei şi civilizaţiei greceşti. Diversitatea şi contrarietatea doctrinelor filosofice originare au creat cadrul necesar scepticismului. Ca şi celelalte curente postaristotelice şi scepticismul urmăreşte fericirea prin eliberarea de tensiunea sufletului, (ataraxia) şi eliberarea de patimi (apatheia).

Dacă stoicii şi epicureicii condiţionau atingerea fericirii de un anumit sistem de cunoaştere a lumii, scepticii aşează pe primul plan însăşi îndoiala sau abţinerea de la orice judecată categorică.

Întemeietorul curentului este Piron din Ellis (sec. IV-III I. Hr.). Despre el se spune că l-ar fi însoţit pe Alexandru cel Mare în Asia şi că în India, ar fi cunoscut cel puţin spiritualitatea yoghină. Premisa pironismului este ideea că lucrurile nu pot fi cunoscute în esenţa lor, adică în şi prin ceea ce le dă individualitate. Intelectului uman i se înfăţişează o puzderie de impresii şi păreri înşelătoare, toate la un loc fiind un ansamblu de convenţii omeneşti.

Până şi cele mai cercetate şi prestigioase noţiuni (ca binele) sunt simple convenţii care, în fapt, nu exprimă realităţi imuabile. în consecinţă, Piron propune suspendarea oricărei judecăţi (epoche), cercetarea eliberată de dogme (skepsis) şi tăcerea sau aphasia, numai astfel putându-se ajunge la idealul lipsei de iluzii, la ataraxie şi apathie.

O a II-a etapă în istoria scepticismului este cea a probabilismului sau Academia de mijloc, având ca principală figură pe Arcesilaos. Acesta, din tradiţia lui Platon, aruncă peste bord teoria cunoaşterii ideilor suprasensibile şi reţine doar teoria cunoaşterii lucrurilor sensibile, singura cunoaştere care fumizează cunoştinţe probabile. Pe această bază, Arcesilaos a administrat o foarte severă critică tuturor dogmatismelor tradiţionale.

Însă cel mai mare probabilist este Carneades (sec. II-I I. Hr.). Despre el s-a spus că a fost cel mai important "academician" după Platon. Dacă ţinta filosofiei este alcătuirea unei arte de a trăi, scepticismul absolut ar fi o piedică în calea acţiunii. De aceea Carneades admite câteva trepte ale probabilităţii:

1. senzația
2. concordanta între mai multe senzații
3. verificarea prin experienţă a acestei concordanțe.

A treia etapă este marcată de "noul scepticism" şi se întinde din sec. I. Hr. până în sec. III d. Hr. Enesidemos din Knossos sistematizează_zece tropi (argumente) împotriva posibilităţii cunoaşterii certe. Mai târziu, Agrippa (seci d. Hr.) reduce aceşti tropi la cinci:

1. contrarietatea opiniilor;
2. *regressus ad infinitum* pentru a dovedi ceva trebuie din aproape în aproape să se meargă cu argumentarea la infinit; fiecare dovadă are nevoie să fie dovedită etc.;
3. relativitatea şi caracterul înşelător al senzaţiilor;
4. caracterul arbitrar al principiilor dogmatice, al tuturor dogmelor;
5. dialela - principiul A, folosit pentru demonstrarea principiului B, are nevoie de adevărul lui B pentru a fi el însuşi demonstrat.

Ultimul mare sceptic este Sextus Empiricus (sec. II) cel care a sistematizat întreaga doctrină sceptică şi a transmis cele mai importante informaţii referitoare la ea.

2.3.7.3. FILOSOFIA ALEXANDRINĂ

Ultima mare perioadă istorică în evoluţia filosofiei greceşti este puternic marcată de oraşul lui Alexandru cel Mare, dotat de faraonii Ptolemei cu o vastă bibliotecă. Este oraşul Alexandria din Egipt.

Aici se produce un "banchet" al tuturor curentelor şi şcolilor din spiritualitatea greacă şi joncţiunea dintre elenism şi numeroase spiritualităţi ale Orientului. Tradiţia culturală alexandrină scoate cel mai clar în evidenţă noua sinteză produsă între demersul de meditaţie filosofică şi cel teologico-mistic.

Chiar dacă şcoala propriu-zisă de filosofie din Alexandria se întemeiază aproximativ în 300 d. Hr. ea a fost îndelung pregătită de reprezentanţii spiritualităţii iudaice sau egiptene care au încercat o justificare şi o expunere filosofica a religiilor lor.

Filon din Alexandria a unificat spiritul biblic cu venite dinspre filosofia lui Platon.

Pe de altă parte se produce o resurecţie a pitagorismului prin care se încearcă fundamentarea pe o anumită autoritate tradiţională a preocupărilor de magie şi astrologie. Cel mai însemnat reprezentant al neopitagorismului a fost Apolonius din Tyana, contemporan cu împăratul Nero. El a reunit în persoana sa funcţii diferite: moralist, profet, făcător de miracole, etc. El propovăduia mila şi trăirea religioasă intimă. Atât în timpul vieţii cât şi după moarte a fost adorat ca un zeu. Plutarh consideră că printr-o hermeneutică anume se poate descoperi sâmburele platonismului în discursurile religioase ale populaţiei Orientului.

Cea mai importantă orientare filosofică alexandrină este neoplatonismul dezvoltat în cadrul învăţământului informai al lui **Ammonius Saccas** (175-243). Acesta se născuse într-o familie creştină, practicase creştinismul pentru ca, după asimilarea tradiţiei filosofice greceşti, să-şi părăsească religia familiei pentru învăţământul filosofic. A fost un bun cunoscător şi comentator al lui Platon. A întemeiat una din cele mai celebre şi frecventate şcoli de filosofie. Aici s-au perindat Plotin (ultimul mare filosof grec), Origen (autorul primului tratat sistematic de teologie creştină) etc. De la Ammonius Saccas nu ni s-au păstrat texte scrise. Felix Ravaison expune astfel teoria lui Ammonius referitoare la unirea sufletului uman cu trupul. "Necorporalul se uneşte cu ceea ce îl poate primi. Această unire e la fel de intimă ca şi în cazul entităţilor care se disting sau se alterează prin unire. în acelaşi timp, prin această unire a sufletului cu trupul, necorporalul rămâne în întregime aşa cum era ca şi în cazul lucrurilor care doar se juxtapun" (vol. II al Tratatului despre "Metafizica lui Aristotel"). Sufletul rămâne în sine şi pentru sine, nu-şi pierde unitatea, deşi este prezent în toate componentele trupului.

Cel mai însemnat discipol neoplatonist al lui Ammonius a fost Plotin (204-269). Se născuse la Lycopolis (Egipt). La Alexandria ajunge la 28 de ani. După ce cunoaşte pe cei mai însemnaţi dascăli de filosofie ai timpului, se opreşte la Ammonius până în 243. Stăpânit de curiozitatea de a cunoaşte spiritualitatea Orientului, Plotin se înrolează în armata împăratului Gordian pentru o expediţie în Persia. După eşecul acestei campanii militare se stabileşte la Roma unde deschide o celebră şcoală de filosofie. învăţământul lui se va bucura de aprecierea împăratului Gallienus pe care a încercat să-1 convingă să reconstruiască oraşul Campania şi să-1 renumească Platonopolis. La îndemnul discipolilor săi, Plotin, abia la 50 de ani, începe să-şi expună ideile într-o serie de câteva zeci de prelegeri. Porphir, elevul său cel mai apropiat, le va sistematiza în 6 grupe de câte 9 (eneade). Această operă va avea un destin cu

totul excepţional. N. Balca scrie: "Fără a avea geniul lui Platon sau Aristotel, Plotin a fost un fel de profet religios care încerca să îmbrace experienţele sale religioase în haina gândirii greceşti". Tot Balca sistematiza principalele atitudini formulate în timp despre Plotin. Unii gânditori creştini vor aprecia concepţia lui Plotin despre Triadă în timp ce copilul teribil al Renaşterii filosofice M. Ficino îl trata pe Plotin ca un simplu comentator lipsit de originalitate al lui Platon. Alţi istorici ai filosofiei au surprins şi corespondenţa adâncă între filosofia lui Plotin şi cea a filosofului modem german - Schelling.

E. Brehier subliniază că efortul tuturor neoplatoniştilor de a accede la realitatea inteligibilă se motiva nu prin dorinţa ca prin inteligibil să se explice sensibilul, ci prin faptul că în registrul inteligibil al realităţii erau posibile atât cunoaşterea cât şi fericirea.

Ontologia lui Plotin este a celor trei ipostasuri: Primul este numit în Eneade fie Unul, fie Binele, fie Cel Dintâi. Acest ipostas este absolut unitar, neconţinând în sine nici o diferenţiere sau distincţie. Datorită acestei nondiferenţieri absolute, primului ipostas nu i se poate aplica nici un fel de definiţie sau calificare. În raport cu lucrurile determinate din lumea sensibilă, primul ipostas este însuşi neantul (în sensul imposibilităţii calificării lui). Dar, în acelaşi timp, ţinându-se seama că în acest ipostas îşi găsesc temeiul sau originea toate lucrurile inteligibile, acest ipostas este *fiinţa*. Prin "temei" sau "origine" nu trebuie să înţelegem că" primul ipostas ar fi şi substanţa din care au apărut entităţile născute sau determinate. Brehier arată că chiar termeni precum Unul, Binele, Cel Dintâi nu desemnează propriu-zis calităţi ale primului ipostas. Aceşti termeni spun mai mult ce *nu este* acest ipostas. El este "cel dintâi" în raport cu celelalte ipostasuri sau cu lumea; "unul" - ca principiu unificator; "bine" - ca finalitate a întregii realităţi; motivaţia esenţială pentru care acest ipostas dă naştere celorlalte este gratuitatea preaplinului său. Din acest preaplin de fiinţă se naşte prin procesiune sau emanaţie "logosul" sau "inteligenţa". Această procesiune este inconştientă, involuntară, absolut liberă. Al doilea ipostas este primul produs al emanatei care se întoarce spre izvorul existenţei sale. Căci logica întregii realităţi se bazează pe două dinamici opuse: procesiunea sau emanaţia din primul ipostas şi drumul înapoi, conversiunea parcursă de toate cele apărute prin emanaţie.

Al doilea ipostas este, de fapt, primul în stadiul multiplicităţii sub forma unor ierarhii de genuri sau specii care au o demnitate ontologică proprie, nefiind doar nişte modele sau scheme ale lucrurilor sensibile aşa cum credea Aristotel. Această a doua lume - inteligentă - conţine esenţele lucrurilor " sensibile, ceea ce le dă acestora individualitatea şi le transformă în obiecte ale cunoaşterii.

Pentru Plotin, cel de-al doilea ipostas ilustrează tocmai identitatea dintre inteligibil (esenţele, genurile şi speciile),si inteligenţa propriu-zisă prin care se realizează cunoaşterea esenţelor, genurilor şi speciilor. Acest lucru se produce întrucât primul ipostas nu este inteligibil; el nu poate fi obiect al cunoaşterii propriu-zise. Plotin nu a putut concepe inteligibilul în afara inteligenţei întrucât, dacă l-ar fi conceput astfel, ar fi trebuit să accepte o inteligenţă care funcţionează nu tot timpul ci numai în momentul în care inteligibilele îşi imprimă într-un anumit fel prezenţa în inteligenţă. Deci ipostasul inteligenţei este o "imagine", o viziune despre sine, o cunoaştere de sine.

Prin acest fenomen al procesiunii, ipostasul al doilea dă naştere celui de-al treilea (sufletul) care rezultă dintr-un plus de divizare şi destindere al celui de-al doilea ipostas.

Sufletul se distinge radical de primele doua ipostasuri, el se găseşte prezent în toate componentele corpurilor vii (cum gândea şi Ammonius Saccas), deci în contact cu lumea sensibilă. Sufletul este în contact permanent cu lumea inteligibilă din care a emanat, pe care o contemplă, dar şi cu lumea sensibilă a cărei ordine o determină. Această funcţie cosmotică a sufletului plotinian își extrage puterea tocmai din contemplarea esenţelor inteligibile. Acţiunea cosmotică şi cea contemplativă sunt două moduri de a numi acelaşi lucru în cadrul celui de-al treilea ipostas. Astfel se produce şi acţionează triada divină, imună la orice rău sau imperfecţiune.

Cosmologia plotiniană se fundamentează pe acceptarea unui al patrulea ipostas în afara triadei divine: materia. Această materie este, m mod paradoxal, şi ea, absolut nedeterminată sau nedeterminabilă întrucât orice formă care-i conferă o oarecare determinare, după ce o părăseşte, o lasă la fel de privată de determinare ca şi înainte.

Comentând concepţia lui Plotin despre natură, Brehier arată că această incapacitate de a primi şi păstra forma şi ordinea, este *răul* în sine. în fond, Plotin a avut nevoie de postularea celui de-al patrulea ipostas pentru a încerca o explicare a existenţei răului şi pentru a epuiza toate componentele realităţii.

Pe această concepţie se construieşte întreaga mistică plotiniană conform căreia eliberarea de rău înseamnă retragerea din lume, desprinderea de materialitate şi parcurgerea înapoi a drumului (concentrării şi nediferenţierii) până la izvorul emanaţiei (principiul Unului, Binelui şi al Celui Dintâi).

Mistica plotiniană porneşte de la distincţia dintre suflet şi trup. Sufletele individuale sunt produse de cel de-al treilea ipostas divin (sufletul universal). Acesta din urmă le produce pe cele individuale şi le ademeneşte să existe în registrul material. Sufletul individual are posibilitatea contemplării originii lor existenţiale sau abandonării în raport cu corporalitatea care nu este decât propriul lor reflex. Deci corpurile materiale nu sunt un produs al emanaţiei din Triada divină ci doar un reflex imperfect şi ignobil al sufletelor individuale (provenite din sufletul universal).

Sufletul este o unitate complexă. El are o componentă inteligentă, mereu îndreptată spre contemplarea lumii inteligibile şi eul (ego-ul) mereu înclinat către registrul material corporal. De aceea, scopul pragmatico-mistic al filosofiei era tocmai educarea şi întărirea componentei inteligibile a sufletului individual în pregătirea conversiunii, a ascensiunii către Triada divină. Ar fi însă o eroare să se creadă că metoda mistică plotiniană se reduce la educaţia în sensul specific filosofiei în manieră tradiţională. Dimpotrivă, întrucât mistica urmăreşte unificarea sufletului individual cu principiul absolut şi nedeterminat, acest principiu nu poate fi apropriat prin metode raţional-teoretice, întrucât el nu poate fi obiect de gândire sau cunoaştere propriu-zisă, nici raţiunea şi nici experienţa senzorială nu pot reface unitatea sufletului uman cu Unul, Binele sau Cel Dintâi. Singura capacitate sufletească în măsură, daca nu să cunoască, cel puţin să simtă şi să trăiască izvorul creaţiei, este *extazul.*

Extazul este definit de Plotin ca o *intuiţie intelectuală directă a principiului.* "Extazul" plotinian presupune şi o eliberare de sub robia corporalului, dar şi de prejudecăţile cunoaşterii de tip teoretico-raţional. Extazul este, în fond, o totală "ieşire din sine". Procesul conversiunii extatice presupune eliberarea de corporal şi de teoretic, apoi unificarea sufletului individual cu cel universal, mai departe urmează depăşirea în al doilea ipostas, a diferenţei (funcţionale, nu

ontologic-existenţiale) dintre inteligenţă şi inteligibil. în final, se produce întoarcerea la starea de absolută nedeterminare dar şi de existenţă deplină a principiului unic.

Despre Plotin, discipolul său Porphir afirmă că ar fi atins în viaţă doar de patru ori starea extatică.

Moştenirea filosofică a lui Plotin se desfăşoară pe o perioadă de aproximativ trei sute de ani. Cei mai importanţi continuatori ai săi sunt *Porphir* (233-304), *Iamblicos* (300), *Proclos* (410-489) şi *Damascius* (sec. VI) Acesta din urmă trăieşte marea dramă a închiderii şcolii sale, ultima organizată conform tradiţiei antice, în 529, din porunca împăratului Justinian.

M. Florian observa că anul închiderii şcolii lui Damascius este acelaşi cu anul în care Sf. Benedict întemeiază la Monte Cassino mănăstirea benedictină care va contribui esenţial la mersul ideilor teologice în Evul Mediu apusean.

529 marchează convenţional încheierea istoriei filosofiei greceşti, datorită crizei acestei filosofii, reflex al epuizării gemului elin şi datorită superiorităţii doctrinare şi mai ales soteriologice a creştinismului.

Dar atât timp cât va fi omenirea şi aceasta nu va părăsi idealul de raţionalitate, armonie şi echilibru, termenul de "filosofie" se va confunda cu "filosofia greacă".

2.4. GÂNDIREA EVULUI MEDIU CREŞTIN

"Filosofia este ştiinţa realului şi cunoaşterea adevărului;
iar fericirea este cunoaşterea acestei ştiinţe şi a acestei înţelepciuni"
Sf. Iustin Martirul şi Filosoful

2.4.1. CREŞTINISMUL şi FILOSOFIA

După E. Brehier, creştinismul nu s-a raportat la tradiţia filosofică elenă, asa cum o doctrină se raportează la o altă doctrină, întrucât creştinismul primelor secole era mai degrabă un nou *mod de a trăi* şi abia în ultimă instanţă o reconstrucţie teoretică a lumii, a omului şi a principiului divin.

Spiritualitatea creştină nu poate fi abordată sau transfigurată în concept ca oricare altă doctrină filosofică, dar fără a fi o filosofie, sau *numai* o filosofie, ea a adus cel puţin două contribuţii esenţiale la mersul ideilor filosofice.

In primul rând, se produce o revalorizare subiectului uman (autonom în raport cu universul obiectelor, cu o activitate proprie care nu se reduce la aproprierea cognitivă a lumii, cu o viaţă intraductibilă în termenii reprezentării obiective), spre deosebire de tradiţia greacă la care subiectul este absorbit în obiectul pe care vrea să-1 gândească şi să-1 cunoască.

In al doilea rând, creştinismul aduce o perspectivă istorică şi dramatică asupra universului (gândit de majoritatea grecilor ca fiind supus unei ordini eterne şi imuabile sau, cel mult, supus unor schimbări care nu înseamnă decât reveniri ciclice la stări anterioare).

Creştinii, dimpotrivă, vorbeau de o lume creată din nimic pentru om. Iar omul nu mai are_de acceptat un destin impus de undeva din afara lui. Omul îşi construieşte propriul destin în funcţie de conformitatea sau neconformitatea cu legea divină. în viziune creştină, lumea este un *topos* al ispăşirii şi nu o ordine impregnată de raţiune. în această lume, omul este responsabil de propria mântuire.

In primele secole ale erei noastre, primii scriitori creştini vor aborda problema filosofiei din cel puţin trei perspective:

- cea a măsurii în care filosofia poate fi o pregătire pentru experienţa creştină, un vehicul pentru înţelepciunea specifică a creştinismului;
- cea polemică, a sublinierii insuficienţei teologice şi soteriologice a filosofiei greceşti;
- cea legată istoria culturii şi a civilizaţiilor, prin care filosofia greacă este declarată posterioară şi tributară spiritualităţilor orientale, în special iudaice.

Din prima perspectivă, pentru Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, filosofia "a fost şi a rămas cea mai aleasă formă a vieţii spirituale şi morale a omului". Athenagora Atenianul vorbea, pe de o parte, de "raţionalismul credinţei noastre" şi, pe de altă parte, de metoda conjuncturii (a raţiunii care tatonează), prin care filosofii greci au încercat să afle adevărul. Iar pentru Clement Alexandrinul filosofia greacă era un adevărat **pedagog spre Hristos**.

Intr-un studiu special consacrat acestei probleme, I.P.S. Mitropolit N. Corneanu arăta că scriitorii apologeţi şi patrişti făceau distincţie între o filosofie *teoretică* şi o filosofie *practică.* Dar ei aveau grijă "să-i păstreze filosofiei pe de o parte, caracterul de efort cognitiv - numai că obiectul suprem al cunoaşterii este Dumnezeu - şi pe de altă parte caracterul practic ca una ce are menirea să ajute pe "filosof să progreseze neîncetat în virtute". De pildă, Sf. Grigore de Nazians definea filosofia ca **efortul de a te dezlipi de lume pentru a ajunge în proximitatea lui Dumnezeu**, de a câştiga "prin cele pământeşti, cele cereşti; prin cele nestatornice şi fugare, cele statornice". El rezerva *filosofarea* unor "iniţiaţi" iar "iniţierea" se făcea atât prin exerciţiul "speculaţiei", cât şi prin "curăţirea sufletului de patimi".

De asemenea, unii patrişti vorbesc de un intelect aflat sub acţiunea harului şi iluminat de Dumnezeu, la care se poate ajunge atât prin efortul *minţii,* dar mai ales prin efortul *asemănaţii* cu Dumnezeu. *Adevărata filosofie* trebuia să se ocupe cu **dogmele** "cereşti", adică "vederile creştine în materie de credinţă sau diferitele judecăţi care se impun credinţei".

Dar în contemplarea lui Dumnezeu sunt implicate şi creaturile. Ar fi vorba aici de o *fizică* (referitoare la registrul ontologic al creaturilor) şi o *metafizică* (registrul principiului) care, fiind reconstrucţii teoretice, se implică şi se potenţează reciproc.

Este important de subliniat faptul că mulţi patrişti au acceptat asupra rolului *raţiunii în* explicarea şi expunerea mesajului evanghelic. Nu scria în acest sens Origen însuşi că "religia noastră dă mai multă importanţă convingerilor logice decât credinţei simple"? Sau că "întrebuinţăm întrebarea şi răspunsul pentru a convinge prin raţionament"?

S-ar putea opina că este vorba de o influenţă a raţionalismului grec explicabil prin epoca foarte apropiată de momentele glorioase ale elenismului. Numai că un fierbinte elogiu al raţiunii întâlnim şi la Sf. Ioan Damaschinul (sec. VII): "Nimic nu-i mai preţios decât cunoaşterea. Cunoaşterea. Este lumina sufletului raţional. Contrariul şi ignoranţa este întuneric. După cum lipsa luminii este întuneric,Tot aşa şi lipsa cunoaşterii însemnă întunericul raţiunii. Ignoranţa este nota fiinţelor lipsite de raţiune".

Dar poziţia dominantă în apologetică şi patristică era că *filosofia* este *trăirea* practică a principiilor creştinismului. Metodiu al Olimpului vorbeşte de o filosofie ca "viaţă creştină în act"; Sf. Maxim Mărturisitorul, de o **filosofie lucrătoare**; Nichita Statatos de **filosofia practică** iar Sf. Ioan gura de Aur de o **filosofie a faptelor**.

De altfel, identificarea dintre *filosofie* şi *practica ascetică* se mai întâlneşte şi în alte orizonturi spirituale (cele orientale sau în neoplatonismul alexandrin).

In altă ordine de idei, trebuie să semnalăm şi perspectiva polemică în raport cu filosofia şi cultura în general şi cele eline în special. "Cuvântul către greci", scris de Taţian Asirianul, a fost apreciat drept "unul dintre monumentele cele mai originale ale apologeticii creştine din secolul al doilea". în acelaşi timp, acest text este una dintre cele mai radicale critici administrate elenismului. Nici o componentă a culturii greceşti nu scapă verbului contestatar al Asirianului (el însuşi format în structurile şi cu valorile acestei culturi). Taţian acuză, la greci, în primul rând insuficienţa spirituală a teologiei lor. Aceasta suferă de antropomorfism şi vehiculează cele mai josnice idei anti-morale. Oameni sau părţi ale corpului omenesc precum şi animale sunt apoteozate în practica religioasă a grecilor. Dar credem că cea mai gravă acuzaţie adusă de Taţian este cea legată de fizicalismul mitologiei greceşti. Din această perspectivă, identificarea zeilor de către greci doar cu nişte alegorii ale forţelor naturii sau ale factorilor organizatori ai elementelor fizice, duce la negarea transcendenţei divinităţii. Pe această bază, Taţian respinge acuzaţiile de ateism aduse creştinilor care, pe bună dreptate, respingeau cultul unor asemenea zei.

Trecând de limitele mitologiei şi abordând filosofia greacă propriu-zisă, Taţian veştejeşte subtilitatea" discursurilor, rafinamentul silogisticii precum şi eforturile fizicienilor şi astronomilor. El atrage atenţia asupra pericolului de a aborda exclusiv registrul material al realului şi de a ignora sau marginaliza spiritul. Se fac comparaţii (evident defavorabile grecilor) în ceea ce priveşte morala familială, pietatea şi conduita etică a femeilor etc.

Filosofii greci scot în evidenţă, în primul rând, o gravă neconcordanţă între principiile afirmate şi conduita cotidiană. Unii dintre ei clamează lipsa de valoare a bunurilor materiale dar nu se sfiesc să primească subsidii de la împăraţi pentru prestaţia lor asemănătoare cu cea a măscăricilor. Comunitatea filosofilor oferă jalnicul spectacol al unei tagme de indivizi care se combat şi nu suportă să fie contrazişi şi, care toţi, la un loc, vehiculează o uriaşă lipsă de sens. Taţian Asirianul deschide în "Cuvântul..." său şi a treia perspectivă a raportării creştinismului la Filosofia. greacă: cea a plasării elenismului pe poziţia unui imitator sau chiar plagiator al spiritualităţii păgâne (mai ales a Vechiului Testament). în primele secole creştine şi Athenagora şi Clement Alexandrinul şi Origen vor susţine (cu lux de detalii) această poziţie.

Numai că inclusiv din interiorul istoriei creştine a culturii şi spiritualităţii s-a formulat ideea conform căreia ipoteza "plagiatului" grec după Vechiul Testament (cel puţin) nu se confirmă. Un argument ar fi acela că prima traducere greacă a Septuagintei apare în sec. III I.Hr., deci cu mult timp *după* elaborarea complexelor culturale (homeric, platonist etc.) suspectate de "furt" ideatic.

Sigur că, pornind fie şi numai de la aceste premise, discuţia se poate mult complica, întrucât argumentul legat de epoca primelor traduceri ale Septuagintei este relativ. Căci nu este exclus ca exponenţi importanţi ai filosofiei greceşti să fi cunoscut fie traduceri parţiale ale Vechiului Testament fie să-şi fi apropriat componente ale ideaticii acestuia din *texte originale.*

In altă ordine de idei, nu ştim la ce serveşte punerea problemei raporturilor dintre elenism şi iudaism în termenii "plagiatului", "furtului" , "împrumutului" etc. şi nu în cei ai impactului constructiv sau ai continuităţii ideatice fireşti. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât chiar la primii apologeţi creştini întâlnim şi alte tentative de explicare a congruenţelor spirituale dintre greci şi evrei.

Să ne referim doar la Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, dascălul lui Taţian, şi la a sa teologie "logos spermatikos".

In "Apologja" sa, Sf. Iustin scrie că "toţi cei care vieţuiseră după îndrumările logosului divin erau "creştini , chiar dacă ei se numeau Socrate. Heraclit sau Noe". Această idee are ca punct de plecare o presupoziţie teologică de factură subordinaţionistă. întrucât, la Iustin, Logosul divin (ca prim născut, precosmogonic, al lui Dumnezeu-Tatăl) este o "putere raţională" a Creatorului iar Duhul Sfânt are o poziţie întrucâtva inferioară Logosului.

In fond, miezul teologiei iustiniene este în teologia Logosului. Acesta *execută* planul conceput de Dumnezeu-Tatăl de creare şi ordonare a lumii. De asemenea, Logosul divin este subiectul unor nenumărate hierofanii în perioada de dinainte de întrupare. Este vorba de "arătările" Logosului consemnate de Vechiul Testament: îngeri, rugul nestins, fapte şi evenimente istorice excepţionale. Aceste teofanii au pregătit "poporul ales" pentru *suprema hierofanie.* "Dar ele erau trebuitoare mai ales pentru a păstra transcendenţa Tatălui, care nu trebuia pus în legătură cu materia sub nici un motiv, pentru a nu da apă la moară antropomorfismului".

Dar, pentru problema noastră, partea cea mai interesantă a teologiei lui Iustin este cea care se vădeşte cel mai mult marcată de platonism Este vorba de definirea "raţiunii umanităţii" ca factor rezultat din "participarea" spiritului uman la modelul Logosului divin. Acesta a lucrat dintotdeauna asupra omenirii. Astfel justifică Iustin ideea citată mai sus conform căreia Socrate, Heraclit, Avraam, Anania, Azarie, Ilie ş.a. au fost "creştini" înainte de naşterea lui Iisus Hristos întrucât au trăit cu Logosul (participând, adică, la modelele Sale). Şi tot aici mai găsim o explicaţie, nu lipsită de adâncime sau de consecinţe importante, a comuniunii ideatice între marile spiritualităţi ale lumii. în aceste lucrări, Logosul se manifestă parţiala Logosul **total** este doar în Hristos.

Aceeaşi problemă, a explicării comuniunii ideatice cel puţin între iudaism şi creştinism, o găsim altfel tratată la părintele C. Galeriu care, la o întrebare ridicată de A. Pleşu despre **iconomia Duhului Sfânt înainte de întrupare,** răspunde: "E de neconceput ca în Creaţie să nu se fi simţit prezenţa Duhului, fie mai luminos,fie mai tainic, atât de bărbaţii înţelepţi ai Vechiului Testament, cât şi la **celelalte personalităţi ale umanităţii vechi** (subl. S.T.)". Sunt numiţi aici, printre cei luminaţi de Duhul Sfânt, Socrate, Platon, Aristotel şi Virgiliu, la acelaşi rang, deci, cu marii înţelepţi iudei.

2.4.2. SPIRITUALITATEA CREŞTINĂ

2.4.2.1.REZOLVAREA PROBLEMEI PRINCIPIULUI în SPIRITUALITATEA CREŞTINĂ

"Fundamentală reflecţiei filosofice, urbi et orbi, tema principiului exprimă decis angajarea metafizică a minţii, deschiderea ei către ceea ce întemeiază lucrurile şi, în urmare, le asigură deopotrivă identitatea şi diferenţa" (Gh. Vlăduţescu, Introducere în istoria filosofiei Orientului Antic, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p. 152)

Fără a fi un scop în sine al demersului creştin, învăţătura despre Dumnezeu este amplă şi adâncă în acelaşi timp, este mereu actuală şi obsesivă în sens ziditor. Creştinii au consacrat numeroase şi impunătoare tratate despre Dumnezeu în sine, Sf. Treime, hristologie, cosmologie, antropologie^ morală, mistică etc. însăşi istoria Bisericii (înţeleasă fie ca ierarhie conducătoare fie ca şi comunitate a credincioşilor) este legată indisolubil de abordarea şi rezolvarea problemei principiului (în creştinism "Sf. Treime în legătura Ei iubitoare şi liberă cu lumea" - D. Stăniloaie. Introducere la Sf. Atanasie cel Mare, "Opere", partea I, Ed. IBM al BOR, 1987, p. 12). Ne gândim la istoria Sinoadelor, la lupta cu gnozele şi ereziile etc.

Deci, dacă prezenţa problemei principiului în creştinism este certă şi chiar centrală, rămâne de văzut (foarte sumar în aceste pagini) cum este abordată şi desfăşurată această problemă.

Credem că trebuie început cu chestiunea *originii* înţelepciunii creştine. Ca religie, creştinismul se consideră a ti de "natură transcendentă, supranaturală, avându-si punctul de plecare în Fiinţa divină, care datorită bunătăţii şi iubirii Sale, a sădit în sufletul omenesc dispoziţia ca acesta să tindă spre Dumnezeu, să-L cunoască şi să stea în legătură cu EJ" (I. Todoran şi I. Zăgrean, *Teologia dogmatică*, Ed. IBM al BOR, 1991, p.25)

Izvorul esenţial al cunoaşterii lui Dumnezeu este *revelaţia* care, la rândul ei, este fie *naturală* (rezultând din sesizarea determinismului natural sau interior fiinţei umane, a celui social sau istoric şi din conştientizarea faptului că acest determinism nu-şi poate avea temeiul în el însuşi ci în ceva ce îl transcede), fie *supranaturală*, care o face posibilă pe cea naturală, îi. foloseşte_rezultatele, dar este mult mai variată şi mai adâncă decât aceasta.

Un spaţiu amplu în abordarea creştină a problemei principiului este consacrat argumentării existenţei lui Dumnezeu.

In istoria gândirii creştine s-au conturat **cinci argumente** după cum urmează:

a) Argumentul **istoric** în cadrul tuturor spiritualităţilor, indiferent da spaţiu şi timp şi indiferent de posibilul impact al acestor spiritualităti există ideea şi obsesia divinităţii. Este imposibil, deci, ca această obsesie definitorie pentru speţa umană să nu aibă un corespondent în realitate.

b) Argumentul **cosmologic**. Lumea este limitată spaţio-temporal şi supusă contingenţei. De aceea, raţiunea umană trebuie să accepte o entitate absolută, supraspaţială şi atemporală, cauză ultimă a întregii existenţe ci ^ însăşi necauzată de nimic.

c) Argumentul **teologic**. Ordinea, armonia, determinarea şi finalitatea lumii implică ideea unui creator şi susţinător al acestor calităţi.

d) Argumentul **moral**. *Conştiinţa morală* este o dimensiune definitorie a spiritului uman iar Ieşea morală este constitutivă oricărei societăţi omeneşti Dar atât *conştiinţa morală* cât şi *legea morală* au fost sădite în individ şi societate de o fiinţă extramundană, care este Binele însuşi în condiţie absolută.

e) Argumentul **ontologic**. Anselm din Canterbury (1033-1109) a dat cea mai celebră formulare a acestui argument: "Dumnezeu este ceva în raport cu care nu se poate concepe ceva mai desăvârşit. Oare o asemenea entitate să nu existe numai pentru că cei nechibzuiţi îşi spun: Dumnezeu nu există? Dar, măcar, aceşti nechibzuiţi auzind despre ceva în raport cu care nu poate fi conceput ceva mai desăvârşit, înţeleg ceea ce aud, şi ceea ce înţeleg este în gândirea lor, chiar dacă ei nu acceptă că acest lucru există. Una este să fii în gândire şi altceva să existi în realitate. în mod cert Fiinţa despre care nu se poate să gândeşti ceva mai desăvârşit, nu poate fi doar în gândire şi chiar dacă ar fi doar în gândire, ne putem imagina o fiinţă asemenea dar care există şi în realitate şi care, astfel, este mai desăvârşită decât ea. Deci dacă ar fi doar gândită, fiinţa în raport cu care ceva mai desăvârşită nu poate fi gândit ar fi, totuşi ceva despre care ceva mai desăvârşit poate fi gândit. Ceea ce este absurd." (Sf. Anselm din Canterbury, **Proslogion**, apud. E. Brehier, "Histoire de la philosophie", tome premier, fasc. 3, pp.497-498)

Strâns legată atât de problema cunoaşterii (pozitive sau negative) a lui Dumnezeu cât şi de abordarea directă a problemei principiului este distincţia care se face între *fiinţa lui Dumnezeu* (total inaccesibilă experienţei şi înţelegerii umane) şi *lucrările Lui* (singurele accesibile cunoaşterii şi trăirii umane).

In ceea ce priveşte atributele divinităţii trebuie subliniat că toţi teologii creştini care au abordat aceasta problema au fost de acord ca aceste *atribute* nu sunt propriu-zis "calităţi" sau "însuşiri" ale lui Dumnezeu (care este dincolo şi mai presus de orice "calificare" sau "atribuire"), ci doar modalităţi relative prin care omul abordează sau abordează cunoaşterea lui despre Dumnezeu, cunoaştere rezultată *din* şi realizată *prin* revelaţie.

"Noi credem într-un singur Dumnezeu, într-un singur principiu, fără de început, necreat, nenăscut, nepieritor şi nemuritor, veşnic, infinit, necircumscris, nemărginit, infinit de puternic, simplu, necompus, necorporal, nestricăcios, impasibil, imuabil, neprefăcut, nevăzut, izvorul bunătăţii şi al dreptăţii, lumină spirituală, inaccesibil" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. IBM al BOR, 1943, p.37)

In *Teologia dogmatică* (editată de IBM al BOR în 1991) atributele lui Dumnezeu sunt astfel clasificate:

- **naturale** (aseitatea, spiritualitatea, omniprezenţa, veşnicia, imutabilitatea, atotputernicia, unitatea);

- **intelectuale** (atotştiinta, atotîntelepciunea);

- **morale** (libertatea absolută, sfinţenia, iubirea, dreptatea, veracitatea)

De asemenea, părintele Stăniloaie, dincolo de atributul "existenţei în sine", oferă următoarea clasificare a atributelor divine:

- atributele legate de supraesenţa lui Dumnezeu (infinitatea, simplitatea sau unitatea, eternitatea sau supratemporalitatea, supraspaţialitatea; atotputernicia);

- atribute legate de spiritualitatea lui Dumnezeu (atotştiinţa şi înţelepciunea; dreptatea şi mila, sfinţenia, bunătatea şi iubirea).

Conceptul de *persoană* este esenţial pentru înţelegerea sensurilor adânci ale creştinismului. A fi *persoană* înseamnă a avea privirea îndreptată spre cineva sau spre ceva, de a fi în dialog, a comunica.

In centrul spiritualităţii creştine stă credinţa în Sf. Treime, în Dumnezeu ca **Treime (Tată, Fiu şi Sf. Duh**). Toţi teologii creştini care au abordat această problemă (şi care din ei nu au făcut-o, fie şi numai în treacăt?) subliniază diferenţa între *fiinţa* şi *persoanele* divine, chiar dacă, aşa cum arată părintele Galeriu, teologia catolică apuseană pune un accent mai apăsat pe *fiinţă* (gândind, astfel, *esenţialist*) în timp ce, cea răsăriteană încearcă o dreaptă cumpănire între aspectul *fiinţial* şi cel *personal* al lui Dumnezeu. Persoanele Treimii nu există fiecare pentru sine. Dumnezeu nu există ca esenţă data pentru ca, apoi, să existe ca persoană. El este mai întâi persoană care, absolut liberă, faţă de orice necesitate şi orice determinism, produce *ipostazuri,* născând pe Fiul şi făcând să purceadă Duhul Sfânt El există pentru că iubeşte şi pentru că iubirea nu poate avea loc decât în libertate. Fiecare din persoanele Treimii există nu pentru sine ci ca ofrandă de iubire cu celelalte. Dumnezeu este iubire dar iubire diferenţiată. Tatăl iubeşte pe Fiul făcând să purceadă a treia persoană: Duhul Sfânt. Fiul iubeşte ca fiu, iar Duhul Sfânt este chiar ipostasul iubirii Tatălui către Fiul, prin care Fiul răspunde iubirii Tatălui. Astfel, Dumnezeu este Tată pentru orice existenţă personală care acceptă filiaţia. Orice expresie a vieţii personale, inclusiv viaţa umană, pentru a se realiza, trebuie să se deruleze ca iubire.

Dar acum apare inevitabil problema *generării:* ce anume Îl poate face pe Dumnezeu, Cel Atotputernic şi absolut liber, să creeze lumea cu toate ale ei? Iată ce scrie Sf. Ioan Damaschin: "...Pentru că bunul şi preabunul Dumnezeu nu s-a mulţumit cu contemplarea lui proprie, ci prin mulţimea bunătăţii Sale a binevoit să se facă ceva care să primească binefacerile Sale şi să se împărtăşească prin bunătatea Lui, aduce de la neexistenţă la existenţă şi creează universul, atât pe cele nevăzute cât şi pe cele văzute, şi pe om, care este alcătuit din elemente văzute şi nevăzute. în timp ce gândeşte, creează; [ar gândul se face lucru realizându-se prin Cuvânt şi desăvârşindu-se prin Duh" (SF. Ioan Damaschin, Op. rit, p. 79). Lumea îşi găseşte , astfel, originea în iubirea trinitară..."

Ceea ce teologii numesc "lumea nevăzută" reprezintă registrul ontologic al "fiinţelor spirituale", al îngerilor, fiinţe supratemporale şi supraspaţiale, veşnic mişcătoare, nemateriale, create, schimbătoare şi libere.

Dar libertatea, în condiţia creaturii schimbătoare, are posibilitatea alegerii răului.

"Lumea văzută" (cosmosul şi omul) este creată de Dumnezeu *din nimic,* nu prin emanaţie, purcedere sau prin altă formă de transfer din "substanţa" sau fiinţa divină. Creaţia lumii are ca *model* "raţiunile eterne ale Logosului" (D. Stăniloaie, *Teologia dogmatică*

ortodoxă, Vol. I, Ed. IBM al BOR, p.334). Creaţia nu se face dintr-o substanţă originară coeternă lui Dumnezeu. "Izvorul" Creaţiei este iubirea trinitară şi voinţa divină de a revărsa această iubire asupra creaturii.

Secțiunea histologică a gândirii creştine porneşte de la ideea că Fiul sau Logosul lui Dumnezeu nu doar concentrează în el "raţiunile" eterne ale tuturor creaturilor, ci El are și atributul de a marca întreaga creatură arătându-le prin El iubirea lui Dumnezeu fată de făpturile umane și ajutându-le să crească în iubirea lor fată de Dumnezeu" (D. Stăniloaie, Introducere la Sf. Anastasie cel Mare, op. cit., p. 18) Mai mult de a da creaturii un sens (de origine şi natură transcreaturală), Logosul ("suprema hierofanie"- aşa cum o numea M. Eliade) are ca scop şi motivaţie salvarea omului de apăsarea păcatului originar al neascultării de porunca divină. Iisus Hristos, născându-se, miraculos, din Fecioară de la Duhul Sfânt, nu mai moşteneşte păcatul originar, întreaga lui viaţă trupească fiind rară păcat.
Iisus Hristos, ca persoană, este unitar, dar are două firi: cea dumnezeiască şi cea umană, care se unesc fără să se amestece în persoana sa. Dacă Dumnezeu în sine este o singură fire în trei persoane, Iisus Hristos este o persoană cu două firi.

Dumnezeu s-a făcut om prin Fiul pentru ca omul să se poată îndumnezei prin *har***,** prin energia divină. "Fiul întrupat, iubind cel mai mult şi iubirea lui voind să se imprime unei umanităţi căzute în păcat, merge până la jertfa maximă şi ne invită la jertfa, care trebuie să tină în echilibru sau să copleşească egoismul general (...) Firea omenească are sădită în sine putinţa de a fi unită cu Dumnezeu Cuvântul, de a fi mediu de manifestare a lui Dumnezeu; şi împreună cu El, întreaga creaţie". (D. Stăniloaie, op. cit., p. 19,21)

2.4.1.2. COSMOLOGIA CREŞTINA

Apariţia creştinismului se produce într-un moment al istoriei ideilor în care se acumulează diverse şi complicate concepţii despre originea, structura şi finalitatea lumii.
Una dintre cele mai răspândite cosmologii a fost *panteismul,* conform căreia lumea este însăşi viaţa şi destinul divinităţii. Lumea este coeternă cu Dumnezeu. în opinia teologului rus P. Svetlov, prin panteism "lumea este nimicită pentru Dumnezeu şi Dumnezeu este desfigurat pentru lume" (P. Svetlov, *S,* Chişinău, Tipografia **Tiparul moldovenesc,** 1935, p. 381)

In aceeaşi ordine de idei, *emanaţionismul* (care îşi atinge culmea elaborării în opera lui Plotin) consideră că lumea este rezultatul unei emanaţii necesare din Principiul Divin, al unui transfer din substanţa şi esenţa, V^mia Soteriologia emanaţionistă afirmă că mântuirea lumii se obţine prin parcurgerea de către ea a drumului înapoi spre Principiul Divin.

De asemenea, *dualismul* (în nenumărate variante) postulează lumea ca fiind dominată de două principii: Divinitatea şi materia, aceasta din urmă reprezentând substratul haotic preexistând naturii. Divinitatea este principiul *cosmotic.* care introduce *ordinea* în haosul material precosmogonic.

In viziunea creştină, dualismul este cel puţin problematic în ceea ce priveşte calitatea lui Dumnezeu de a fi *o fiinţă nemărginită. în* dualism, materia este coeternă cu Divinitatea, ea

îi mărgineşte Acesteia atotputernicia. Dincolo de această dificultate de natură logică şi ontologică, dualismul nu rezolvă problema originii materiei *precosmogonice.*

P. Svetlov observa că, dacă în panteism Dumnezeu este impersonal, în dualism El devine o persoană limitată (potenţial şi temporal, cel puţin). în panteism se neagă relativa autonomie a lumii, iar în dualism lumea devine independentă, dacă ţinem seama de eternitatea substratului ei material.

Cosmologiile *panteiste* şi *dualiste* au avut şi unele consecinţe în timp. Este vorba, în primul rând de *gnozele maniheiste* care postulează existenţa a două principii (Binele/Răul, Lumina/Întunericul aflate într-o permanentă luptă. Lumea materială este ontologic rea, ea trebuind să fie distrusă sau, pur şi simplu, depăşită.

O a doua consecinţă a cosmologilor *panteiste şi dualiste* este *deismul.* conform căreia Dumnezeu a creat lumea dar, după Creaţie, nu mai intervine în dinamica şi istoria ei.

In sfârşit, antichitatea filosofică (în special cea greacă) a scos în evidenta cosmologiile *materialiste* (şi acestea într-o tulburătoare diversitate). În ciuda diversităţii lor, toate concepţiile materialiste vorbesc de o lume ca rezultat al jocului infinit al unei materii nemărginite spaţio-temporal. Materialismul respinge orice principiu transcendent, spiritual.

Dintr-o anumită perspectivă, unii teologi creştini au consideraţia *materialismul* este inferior *dualismului* (care totuşi acceptă rolul cosmotic şi cosmogonic al Divinităţii în raport cu o materie coeternă). Ori, *materialismul* plasează originea lumii în jocul absolut aleatoriu al materiei. Cosmologiile materialiste nu explică nici originea materiei, nici trecerea de la *potentă* la *act* şi *mişcare* (ca să folosim modelul ontologic aristotelic).

Chiar dacă cosmologiile religioase nu sunt lipsite de dificultăţi, aceste dificultăți sunt fie mai mici fie mai uşor surmontabile decât cele ce rezultă din materialism.

Creştinismul postulează crearea lumii de către Dumnezeu ex *nihilo.* Prin atotputernicia Sa, Dumnezeu a adus lumea de la nefiinţă la fiinţă.

Lucru foarte interesant este că în *Facerea* I, 1, pentru "a creat" se foloseşte verbul ebraic "bara" (care înseamnă *a face* pur şi simplu) şi nu "asa" (care înseamnă *a face* dintr-un material preexistent) (P. Svetlov, op. cit, p. 385)

Svetlov arată că această concepţie are dublul avantaj de a putea constitui viziuni corecte atât despre Dumnezeu cât şi despre lume. În primul rând, Dumnezeu apare ca fiinţă personală, nemărginită şi spirituală. în al doilea rând, prin concepţia despre creaţia "din nimic", lumea apare ca relativ 'independenta şi de sine "stătătoare, ţinând seama de transcendenta lui Dumnezeu fără a se cădea în eroarea atribuirii unei independenţe totale pentru lume.

Pe de altă parte, se rezolvă satisfăcător (din punct de vedere raţional) problema originii lumii, atât materia cât şi forma ei fiind atribuite lui Dumnezeu.

"Nimicul", în cadrul acestei dogme, nu este un principiu pozitiv ci o simplă negare a fundamentelor ideatice ale cosmologiilor panteistă şi dualistă (ibidem, p. 387)

«"Nihil" înseamnă aici, pur şi simplu, că "înainte" de creaţie nu există nimic " în afara "lui Dumnezeu. Sau, mai exact, că "în afară" şi "înainte de" sunt noţiuni lipsite de sens, deoarece ele se stabilesc tocmai în funcţie de creaţie"» (Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă,* Ed. Enciclopedică, 1993, p.70)

In ceea ce priveşte problema scopului şi motivaţiei Creaţiei, cosmologiile panteiste au drept consecinţă ideea că Divinitatea creează lumea *din necesitate***,** căci tară lume nu există

nici Divinitatea. Ori Dumnezeu este (sau nu poate să nu fie decât) deplinătatea şi desăvârşirea fiinţei. Mai târziu, în plină Renaştere, Jean Calvin avea să antropologieze ideea, până într-acolo încât să afirme că Dumnezeu a creat lumea pentru a se autoproslăvi prin ea.

In acelaşi timp, cosmologia creştină respinge ideea creaţiei divine absolut arbitrare, care ar proveni dintr-un prisos de putere, fără a fi rezultatul unei înţelepciuni precosmogonice. Scopul unei lumi, creată din această motivaţie, ar urma să fie întoarcerea în starea de absolută indiferenţă divină *de la început.*

Creştinismul se defineşte prin paradoxul conform căruia, pe de o parte creaţia este opera libertăţii *divine* şi nu a unei necesităţi şi pe de altă parte, lumea este necesară. Dumnezeu a creat lumea absolut liber, putând s-o creeze dar putând şi să nu o creeze. Dar libertatea absolută a Creaţiei nu implică absenţa unor înalte motivaţii ale ei. Dumnezeu nu se postulează pe Sine ca *scop* al Creaţiei, iar lumea ca *mijloc.*

Singura cauză pentru acţiunea în exterior în vederea creării lumii este Bunătatea şi Iubirea (în condiţie absolută) care pătrund Fiinţa divină şi-i însoţesc toate acţiunile. Lumea este o creaţie liberă a iubirii libere a lui Dumnezeu. Dacă aceasta este motivaţia Creaţiei, scopul ei este fericirea creaturii şi manifestarea perfecţiunilor eterne divine în lume. Aceste scopuri, în fond, se identifică. Deoarece *fericirea* creaturilor *este condiţionată* de *perfecţiunea* lor iar, mai departe, perfecţiunea lor se obţine prin "imitarea" sau "însuşirea" de către ele a perfecţiei divine.

Dumnezeul infinit iubeşte reflectarea infinităţii Sale în creatura finită.

In această ordine de idei, Vl. Lossky observa că ideea libertăţii absolute a lui Dumnezeu în Creaţie este greu asimilabilă de spiritul comun care, prea adesea, confundă *libertatea* cu *libertinajul* sau cu "libertatea rea care dezintegrează fiinţa". "...Pentru Dumnezeu, care transcede creaţia, libertatea este infinit bună: ea dă naştere fiinţei. într-adevăr, noi recunoaştem în creaţie ordinea, finalitatea, dragostea, tot ceea ce este opus libertinajului. Atributele lui Dumnezeu, care nu au nimic comun cu pseudo-libertatea noastră desfrânată, se manifestă aici. însăşi fiinţa lui Dumnezeu se reflectă în creatură şi o cheamă să fie părtaşă divinităţii Sale. Această chemare şi posibilitatea unui răspuns constituie, pentru cei din sfera creaţiei, singura justificare a celei din urmă" (Vl. Losky, op. cit., p. 68)

Lossky îndrăzneşte o comparaţie între gratuitatea creaţională a lui Dumnezeu şi gratuitatea poetului. Căci creaţia nu este o reflectare în materia primordială ci "chemarea la viaţă a noului" (Ibidem, p. 69)

In altă ordine de idei, lumea creată este "cea mai bună dintre lumile posibile", dar nu în sensul unei perfecţiuni absolute (care ar identifica-o cu Dumnezeu) ci al unei perfecţiuni relative. (în sensul corespondenţei cu destinaţia ei, în lume întâlnindu-se numeroase piedici în calea perfecţiunii).

*

Toate abordările importante de cosmologie creştină fac distincţia între lumea *nevăzută şi* cea *văzută.*

In ceea ce o priveşte pe prima, D. Stăniloaie arată că existenţa îngerilor, ca registru ontologic intermediar între Dumnezeu şi lumea sensibilă, este explicabilă prin faptul că "Dumnezeu cel nelimitat în bogăţie nu creează cu zgârcenie" (D. Stăniloaie, *Teologia*

dogmatică ortodoxă, Ed. IBM al BOR, voi I, 1978, p. 418). Dumnezeu are două planuri de revelare, "unul direct spiritual şi unul prin forme sensibile" (D. Stăniloaie, op. cit., p. 420)

"Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât spirite întrupate am fi socotit că fiinţa supremă nu poate fi cunoscută decât prin forme sensibile. Aceasta ar însemna că ea însăşi este oarecum un subiect sensibil, că de existenţa absolutului este legată în mod ontologic materia. Iar aceasta ar arunca un dubiu asupra creaţiei însăşi. O materie ţinând de fiinţa absolută i-ar lua acesteia capacitatea creaţiei, dându-i un caracter panteist.

Existenţa spiritelor create dar netrupeşti ne arată, apoi, putinţa unei cunoaşteri directe a realităţii spirituale, putinţa unei comunicări directe între spirit şi spirit (Ibidem, p. 420). După Fer. Augustin, termenul "înger" desemnează "rolul" şi nu "natura fiinţelor spirituale netrupeşti". "înger, după ceea ce este - spirit, după ceea ce face - înger" (Fer. Augustin, *Enarratio în Psalmos,* 103, 1, 15)

Îngerii sunt *mesageri* şi *slujitori* ai lui Dumnezeu. Ei văd, pururea "faţa Tatălui care... este în ceruri" (Matei, 18. 10); ascultă poruncile Lui şi Ii înfăptuiesc Cuvântul (Ps. 103, 201)

Îngerii sunt fiinţe spirituale create, personale şi nemuritoare dotate cu inteligenţă şi voinţă. Sub aspectul desăvârşirii, ei întrec toate celelalte fiinţe create.

Îngerii sunt prezenţi la crea_rea_lumii, asistă şi participă la întreaga istorie soteriologică a" creaturii Atât viaţa Bisericii cât şi cea a indivizilor sunt ocrotite şi mijlocite de ei.

Aşa cum arăta Maica Alexandra (în tratatul său despre "Sfinţii îngeri"), spiritualitatea îngerilor nu implică supranaturalitatea lor (calitate exclusiv divină). Deşi fac parte din viaţa oamenilor, deşi sunt fiinţe complete,îngerii nu au formă materială. Forma umană luată de un înger ce se manifestă nu este *aidoma* formei umane ci, doar, "imaginea mentală a ei".

Îngerii nu sunt determinaţi spaţio-temporal. Mişcarea lor este ca "fulgerul" iar libertatea şi întinderea intelectului lor nu sunt împiedicate de limitele creierului fizic. "Limpezi cum e cristalul şi fără greşeală, necunoscând nici durere nici lipsă, netulburaţi de îndoială sau teamă, nici bărbat, nici femeie, ei sunt frumuseţe, iubire,viaţă şi acţiuni, sudate într-o negrăită perfecţiune individuală" (Maica Alexandra, "Sfinţii îngeri", Ed. Anastasia, 1992, p. 33)

Îngerii sunt dispuşi în ierarhia celor "trei coruri".

În primul cor intră Serafimii, Heruvimii şi Scaunele. Aceştia nu intră în contact direct cu oamenii şi lumea sensibilă, ei fiind cufundaţi în iubirea şi slăvirea lui Dumnezeu.

In al doilea cor sunt dispuse Domniile-Stăpâniile şi Puterile care conduc spaţiul şi stelele. Numai prin acestea din urmă oamenii au contact cu fiinţele spirituale din al doilea cor.

Al treilea cor cuprinde Începătoriile, Arhanghelii şi îngerii propriu-zişi care au ca misiune vegherea şi ocrotirea Pământului nostru (Maica Alexandra, op. cit., p. 34-35)

Satana, *stăpânul acestei lumi* şi conducătorii îngerilor întunericului, a fost, la început, cel mai măreţ înger. Chiar căzut, el este mai aproape de natura divină decât omul. Fiind spirit pur, el are toate atributele angelice arătate mai sus. Căderea primului dintre îngeri se explică prin faptul că Dumnezeu "a dorit să fie iubit în mod liber". "A acordat celei mai mari şi celei mai mici dintre creaturile Sale inteligente dreptul de a-şi orienta dragostea în sus sau în jos" (Ibidem, p. 36) Vrăjit de propria sa frumusețe, Lucifer a uitat de frumuseţea divină (infinit superioară). El ajunge să se iubească pe sine până la a uita orice altceva, inclusiv realitatea sa

întemeietoare: Dumnezeu. Şi odată căzut, Lucifer încearcă să atragă după sine tot mai multe făpturi.

În ceea ce priveşte lumea *văzută,* este importantă concepţia creştină conform căreia "cerul" şi "pământul", create "la început", nu sunt cele pe care noi le percepem senzorial. Ele "semnifică" întregimea universului, a vizibilului şi a invizibilului şi a corporalului" (Vl. Lossky, op. cit., p. 84)

Vl. Lossky recunoaşte, pe bună dreptate, un *geocentrism* în referatul biblic despre "cele şase zile ale Creaţiei". Numai că este vorba de un *geocentrism spiritual* şi nu fizic (după modelul unor cosmogonii mai vechi) geocentrism care, firesc, se continuă într-un *antropocentrism soteriologic.*

"...Lumea e chemată să se umanizeze întreagă, adică să primească întreagă pecetea umanului, să devină pan-umană, actualizându-se în ea o trebuinţă implicată în rostul ei: să devină întreagă un cosmos umanizat, cum nu e chemat şi nu poate deveni deplin omul, nici măcar la limita alipirii sale de lume, confundându-se deplin cu ea, un om cosmicizat. Destinaţia cosmosului pentru om şi nu a omului pentru cosmos, se arată nu numai în faptul că cosmosul e obiectul conştiinţei şi al cunoaşterii umane şi nu invers; ci şi în faptul că tot cosmosul serveşte practic existenţei umane"; (D. Stăniloaie, op. cit., p. 13).

2.4.2.3. ANTROPOLOGIA CREŞTINĂ

Istoria omului este continuare şi sens a istoriei lumii create. în viziunea creştină, lumea nu a fost creată în sine şi pentru sine, ci pentru a dă omului posibilitatea de a-şi actualiza potenţialităţile de creaţie şi de desăvârşire pe care le-a căpătat de la principiul divin. Omul şi lumea, deopotrivă, "sunt existenţe fără sens când sunt văzute ca ultimă realitate" dar sunt "mistere şi lumini desăvârşite când sunt văzute în unire cu Dumnezeu"(D. Stăniloaie, "Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului", Ed. Anastasia, 1993, p. 17).

In procesul de creare al omului, iese cel mai clar în evidenţă caracterul *treimic* al lui Dumnezeu. OmuI nu este creat de Dumnezeu doar prin Cuvântul Său ci "cu mâinile Sale (Fiul şi Sf. Duh)". Omul, făptură *personală,* are nevoie, încă de la crearea lui, de afirmarea aspectului personal al divinităţii. Vl. Lossky arăta că diversitatea omului(bărbat, femeie) reflectă, în registrul ontic al creaturii, diversitatea persoanelor divine, din registrul ontic al Creatorului.

In porunca "creşteţi şi vă înmulţiţi", Lossky sesizează stabilirea-unei corespondenţe între sexualitate şi dominaţia cosmică a primului cuplu şi depăşirea tainică în Dumnezeu a dualităţii în Triadă (Vl. Lossky, "Introducere în teologia ortodoxă", Ed. enciclopedică, 1993, p. 90).

Dacă lumea ca atare a fost creată *din nimic,* omul nu este creat *din nimic* ci din "pământul" cu toate ale lui. De aici rezultă co-naturalitatea omului "cu universul material. Dar prezenta Duhului Divin în om (care îl face să reflecte asupra luminii Feţei divine) îl deosebeşte pe om de celelalte creaturi.

Dar, ce înseamnă că omul este *persoană?* Aceasta înseamnă că el este singura făptură care îl poate cunoaşte pe Dumnezeu, că este capabil să se cunoască şi stăpânească pe sine, să se dăruiască în mod liber, să intre în comuniune cu alte persoane şi că este chemat, prin har, la un legământ cu Creatorul, de a-i oferi credinţă şi iubire (***, "Catehismul Bisericii catolice", Arhiepiscopia romano-catolică de Bucureşti, 1992, p. 87).

Pentru Lossky, omul nu este atât o *culme* cât un *principiu* al Creaţiei. "Omul (...) apare ca fiind ipostasul cosmosului terestru; natura terestră este în continuarea trupului său" (Vl. Lossky, op. cit, p. 93).

Apariţia Evei (deosebită, dar co-substanţială cu Adam) este asemuită cu purcederea Sf. Duh de la Tatăl, *cel purces* nefiind cu nimic inferior *celui de la care purcede.*

Ideea omului ca *microcosmos* este întâlnită şi la alţi filosofi, înainte de apariţia creştinismului. Patristica preia ideea, dar o purifică de *imanentism.*

Omul este mare şi unic nu întrucât este parte a universului material ci întrucât participă la desăvârşirea divină.

Miezul antropologiei creştine rezidă în definirea omului drept "chip" al lui Dumnezeu. "Chip" întrucât este "persoană". Dar o "persoană" care nu se "dezindividualizează" pentru a se topi în *cosmos* sau în "impersonalul divin" (aşa cum se spunea în diferite filosofii, mai ales ale Orientului). Mai mult, omul poate(prin corespondenţa dintre persoana sa şi cea a lui Dumnezeu) să "personalizeze" însăşi lumea. Prin om, universul poate primi harul şi se poate uni cu Dumnezeu dar, tot prin om, poate eşua şi cădea. Dar nu trebuie uitat că această dependenţă de om a universului provine din *co-naturalitatea* lor. De aici rezultă o imensă responsabilitate a omului faţă de lume.

Omul, în viziune creştină, este o *unitate psihosomatică* deşi, deseori, în Sf. Scriptură, cuvântul "suflet" desemnează "viaţa" sau "persoana" umană în întregime. Numai că în realitate şi trupul este părtaş la demnitatea ontică a "chipului". Căci, după cum scria Sf. Grigorie Palama, sufletul şi trupul "amândouă au fost create după chipul lui Dumnezeu". Persoana umană *ca întreg* are misiunea de a deveni - prin Trupul lui Hristos - Trupul Sf. Duh.

Aristotelic vorbind, subliniem faptul că în spiritualitatea catolică se accentuează ideea că sufletul este "forma" trupului. *Trupul* devine uman şi viu numai prin *suflet.* Trupul şi sufletul nu sunt două naturi unite ci unitatea lor este o natură unică (***, "Catehismul Bisericii catolice", ed. cit, p. 87). Sufletul individual nu este creat de părinţi, ci de Dumnezeu. El este nemuritor (deşi creat) şi se va reuni cu trupul la învierea de apoi.

In altă ordine de idei, creştinismul consideră drept bună şi voită de Dumnezeu, deosebirea dintre cele două sexe. Deşi Dumnezeu este un spirit pur, în care nu există loc pentru nici o deosebire, perfecţiunile bărbatului şi ale femeii reflectă ceva din perfecţiunea divină. Deşi deosebiţi, bărbatul şi femeia sunt voiţi de Dumnezeu *unul pentru celălalt.* Conform planului divin, bărbatul şi femeia au vocaţia de "supune" pământul ca "administratori" ai lui Dumnezeu. Prin iubire, bărbatul şi femeia participă la Providenţa divină (Ibidem, p. 90).

Ab origine, primii oameni au fost creaţi în stare de *sfinţenie* şi *dreptate* divină, stări întreținute prin intimitatea și participarea la divin. Această stare potenţa la maximum toate calităţile umane. Omul trăia *armonia* cu sine, cea dintre bărbat şi femeie şi armonia cu restul creaţiei. Calitatea omului de "stăpânitor" al creaturii, se manifesta cu precădere prin stăpânirea asupra sieşi.(Ibidem, p. 90).

Omul a fost creat *liber* şi *responsabil,* în vederea unei vocaţii supreme: îndumnezeirea. Mişcarea omului spre atingerea acestei vocaţii, trebuie realizată prin *iubire* şi, deci, prin *libertate.* Omul poate şi trebuie să se elibereze de natură dar nu distrugând-o pe aceasta sau abandonându-se ei ci prin transfigurarea ei întru divin.

In planul creaţiei, apariţia omului este de o importanţă radicală întrucât, astfel Dumnezeu creează prima făptură care, ca şi el, poate decide şi alege liber, inclusiv împotriva lui Dumnezeu. Deci *riscul* divin este, de fapt, o "ilustrare a culmii atotputerniciei Sale.

"In însăşi măreţia Sa, care înseamnă capacitatea sa de a deveni Dumnezeu, omul este supus greşelii, însă fără această ameninţare a căderii în păcat nu ar putea exista măreţie" (Vl. Lossky, op.cit., p. 99). Omul este creat prin *voia* lui Dumnezeu dar nu se poate îndumnezei *numai* prin ea." O singură voinţă pentru creaţie, dar două pentru îndumnezeire. O singură voinţă pentru a da viaţă chipului, dar două pentru a transforma chipul în asemănare" (Ibidem, p.99).

Pomul cunoaşterii simbolizează graniţa de netrecut pe care omul trebuie s-o recunoască liber şi s-o respecte cu încredere. Sub influenţa diavolului, omul pierde încrederea în Dumnezeu şi abuzează de libertatea sa. Omul s-a preferat, astfel pe sine lui Dumnezeu. Contrazicându-si condiţia creaturală si, prin aceasta, propriul Dumnezeu.

Acest păcat originar al neascultării a avut două categorii de consecinţe. în plan *imediat,* omul îşi pierde starea de sfinţenie, ajungând la frica de Dumnezeu. Armoniile paradisiace sunt distruse. Spiritul îşi pierde dominaţia asupra trupului. Apare tensiunea în interiorul cuplului proto-părinţilor şi se rupe echilibrul cu restul creaturii. Apare moartea în istoria omenirii căci, prin neascultare omul se întoarce la lutul din cire a fost făcut (***, "Catehismul Bisericii catolice", ed. cit., p. 94).

Numai că păcatul originar a avut grave consecinţe pentru întreaga omenire. Toţi oamenii sunt implicaţi în păcatul lui Adam. Acest păcat (moartea sufletului) s-a transmis întregii omeniri. De aceea, botezul Bisericii (întru iertarea păcatelor) se dăruieşte şi copiilor care n-au făcut nici un păcat personal. Toate acestea pentru că, în starea paradisiacă, Adam primise sfinţenia şi dreptatea nu numai pentru el ci şi pentru întreaga *natură umană*. Comiţând păcatul său *personal,* el implică şi *natura umană* în cădere.

Dar întrucât păcatul originar nu este *săvârşit* de oameni ci doar *contractat* de ei, nu întreaga natură umană este alterată (Ibidem, p. 94). în această ordine de idei, I. Mihălcescu arăta că, în privinţa puterilor omului de a răscumpăra păcatul originar, există diferenţe în interiorul creştinismului. De pildă, arată ilustrul teolog, spiritualitatea catolică "învaţă că, prin păcatul originar, puterile firești ale omului nu s-au slăbit mult, aşa că el poate săvârşi fapte bune şi fără ajutorul harului dumnezeiesc" (I. Mihălcescu, "Catehismul creştinului ortodox", Editura I.B.M. al BOR, f. a., p. 18). Pe de altă parte, spiritualitatea protestantă este înclinată să cadă în cealaltă extremă considerând că omul şi-a pierdut integral puterile prin păcatul originar, el nemaiputând să facă nici cel mai mic efort soteriologic fără ajutor divin. De aceea, ortodoxia se defineşte ca o cumpănire între cele două extreme, promovând concepţia că "puterile firești ale omului s-au slăbit prin păcatul originar, dar nu aşa de mult ca omul să nu mai poată face nici o faptă bună, nici aşa de puţin ca să nu mai aibă trebuinţă de ajutorul lui Dumnezeu pentru mântuire" (I. Mihălcescu, op.cit., p. 18)

VI. Lossky face trimitere *(Introducere în teologia ortodoxă)* la teoria diviziunilor a Sf. Maxim Mărturisitorul. Conform acestei teorii, drumul de la Dumnezeu la creaturi este un

drum al diviziunilor. Prima este cea dintre Dumnezeu şi creatură în general. în cadrul naturii create apare diviziunea între natura inteligibilă şi cea sensibilă; aceasta din urmă se divide în cer şi pământ iar pământul cunoaşte starea *paradisului* şi cea a *pământului căzut.* Iar în paradis, omul cunoaşte deosebirea barbat-femeie. Ca urmare a căderii 'consecinţă a păcatului originar) a trebuit ca Dumnezeu însuşi să devină om, iar al doilea Adam (cel ceresc, adică Hristos) să inaugureze "o nouă creaţie", depăşind diviziunile vechii creaţii.

Condiţia omului în lume, a omului de după cădere, este, prin definiţie, *paradoxală.* Această condiţie a fost minunat descrisă de părintele D. Stăniloaie în cartea sa "Omul şi Dumnezeu". Astfel , cele mai importante însuşiri contrastante ale persoanei umane sunt:

- caracterul inepuizabil şi, în acelaşi timp, finit al persoanei umane, mărginirea şi indefinirea ei;
- tendinţa cuprinderii integrale a lumii prin cunoaştere şi imposibilitatea acestei cuprinderi;
- foamea de desăvârşire şi ispita plăcerilor josnice;
- traiul în prezent cu amintirea trecutului şi anticiparea viitorului;
- unitatea şi complexitatea persoanei umane;
- posibilitatea transcenderii materiei şi tendinţa închiderii în materie cu iluzia parcurgerii unei infinităţi;
- unicitatea persoanei şi egalitatea cu alte persoane;
- identitatea neschimbabilă a persoanei şi progresul în bine sau rău;
- valoarea timpului şi valoarea eternităţii;
- iradierea de lumină şi iradierea de întuneric (D. Stăniloaie, *Omul şi Dumnezeu,* în voi. **Studii de teologie dogmatică ortodoxă,** Ed. Mitropoliei Olteniei, 1991, pp. 173-202).

2.4.2.4. CREŞTINISMUL ŞI HERMENEUTICA

Definiţii ale hermeneuticii, unele mai adânci şi mai puţin nuanţate decât altele, s-au adus din abundenţă. La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte clasificările şi categorisirile în interiorul metodei şi viziunii hermeneutice.

"Hermeneutica este ştiinţa interpretării" - ne spune Milton Terry. în aparenţă nimic nu lipseşte şi nimic nu prisoseşte acestei definiţii. Marile dificultăţi apar din momentul în care încercăm să identificăm obiectul hermeneuticii. "Obişnuit, cuvântul se aplică documentelor scrise şi poate fi, prin urmare, mai exact definit ca ştiinţă a interpretării limbajului unui autor. Această ştiinţă presupune că există diferite moduri de gândire şi ambiguităţi de expresie între oameni şi, prin urmare, ea îşi propune să înlăture presupusele diferenţe dintre un scriitor şi cititorul său, astfel încât înţelesul unuia poate fi adevărat şi corect înţeles de către ceilalţi."

In ceea ce priveşte eventualele clasificări ale "ştiinţei interpretării" ne vom opri numai la două tentative.

S-a vorbit, de pildă, de o *hermeneutică a bunurilor culturale* (texte literare, opere de artă plastică, doctrine şi sisteme metafizice etc.) precum şi de o hermeneutică a fiinţei, o

hermeneutică ontologică. Căci nu definea Heidegger filosofia drept o "ontologie fenomenologică universală care porneşte de la hermeneutica fiinţării umane"?

In cazul lui Heidegger, hermeneutica se aplică modului specific uman de *a fi,* în vederea deschiderii spre registrul adânc, misterios şi originar al simplului fapt de a *fi,* dincolo de orice determinaţie sau categorisire. în cazul presocraticilor, însă, la care problematica umană dacă nu este total absentă este oricum marginală, "interpretarea" se aplică direct *fiinţei,* fie ea luată şi numai în ipostaza **phisis-ului.**

In altă ordine de idei, s-a făcut distincţia între **hermeneutica sacră,** "consacrată exclusiv ariei religioase şi reconstituirii valorilor intacte ale revelaţiei incluse în scripturi, ea urmărind concret descoperirea sensului unui text scriptural, cercetarea metodelor servind acestui scop şi studiul metodologic al transmiterii sensului descifrat" şi **hermeneutica profană,** "care se dedică de-codificării înţelesurilor simbolice ale operelor din aria culturii". (V. Kernbach)

Ajunşi în acest punct, este firesc să ne întrebăm: în care categorie (din cele enumerate şi definite mai sus) s-ar include *hermeneutica biblică?*

Aceasta este "teoria interpretării corecte a textelor inspirate ale Sfintei Scripturi". Deci dacă obiectul interpretării, în acest caz, sunt nişte *texte,* înseamnă că avem de-a face cu un exemplu de hermeneutică *culturală.* Pe de altă parte, definiţia citată se potriveşte cu obiectivele *hermeneuticii sacre,* separată radical însă de perspectiva culturală (legat de hermeneutica *profană).* Ne găsim, astfel, într-un impas din care putem ieşi în măsura în care percepem şi aprofundam abordarea originală creştină a hermeneuticii biblice. Conform acestei abordări, Biblia fiind "carte inspirată de Duhul Sfânt", ea "cuprinde Cuvântul lui Dumnezeu". De aceea, interpretarea, deşi se aplică *textului,* este o modalitate mai "ontologică" de ascultare a Celui care ne vorbeşte, revelându-Se prin text.

Din această perspectivă, hermeneutica biblică este departe de registrul strict cultural, ea dovedindu-se de natură ontică. Sigur că este posibilă şi o abordare *cultural-profană* a textului biblic (exemple în acest sens fiind din abundenţă). Această abordare îşi propune identificarea autorilor, a locului şi momentului scrierii; ea studiază aspectele lingvistice, literare, filosofice; încearcă degajarea unor semnificaţii legate de interpretările istorice, politice şi sociale. Departe de noi gândul de a minimaliza importanţa acestei perspective. Numai că trebuie să specificăm faptul că toate aspectele abordării *cultural-profane* (indiferent de gradul lor de rafinament) nu pot degaja semnificaţia reală şi originară a textului biblic. Această semnificaţie nu se poate degaja fără o *trăire* a mesajului ei, fără o apropriere a axiologiei ei, fără o *comprehensiune ambiantă.*

Abia în acest context se poate sesiza originalitatea viziunii creştine în domeniul hermeneuticii.

In cadrul acestor tradiţii putem, întâi de toate, distinge între tentativele de hermeneutică biblică şi cele de hermeneutică în general.

Grecii au o contribuţie esenţială în ceea ce priveşte cea de-a doua categorie.

Mitologia greacă plasa "cuvintele cu două înţelesuri" în seria celor mai mari flageluri cu care speţa umană a putut fi pedepsită. Deci eliminarea **ambiguităţii,** găsirea sensului real sub cel obiectivat, reprezintă o constanţă a spiritului grec.

In studiul său despre "Hermeneutica în Grecia antică", L. Stanciu pune problema existenţei, în acest context cultural, al unor accepţii hermeneutice ale *transcendenţei. în* cadrul

spiritului elin, transcendenţa este gândită "ca exterioritate a unui mod de a fi, de a trăi, exterioritate faţă de existenţa umană comună, dar gândită *în cadrul* acestui mod de a fi, al acestor tradiţii, al acestui specific al vieţii umane". Transcendenţa este, aici, gândită mai mult ca o exterioritate a omului şi, în acelaşi timp, accesibilă lui.

"Hermeneutica va fi înţeleasă, deci, ca o tehnică a realizării transcendenţei şi concomitent relevării ei către un fiinţător uman interesat în acest contact cu transcendenţa, în această relevare a ei". După cum observăm, această transcendenţă este una în raport cu subiectul uman, nu pare a fi ceva extramundan.

In studiul citat, ni s-a părut interesantă şi ideea că unicul criteriu hermeneutic, cel puţin în contextul sofisticii, era succesul pragmatic, adică "impresionarea celorlalte persoane în sensul dorit. Căci apare întrebarea: oare nu vine, mai târziu, şi creştinismul cu un asemenea criteriu (dar în sensul desăvârşirii spirituale) al *succesului pragmatic?*

Este evident, însă, faptul că lumea iudaică este spaţiul de originare şi cristalizare a hermeneuticii biblice. Exegeza iudaică începe după exilul babilonic, când ca limbă de circulaţie se impune *aramaica,* în timp ce Biblia fusese scrisă în *ebraica veche* . Traducerea în sine devenea premisa comentariului comprehensiv. Chiar în perioada exilului, în cadrul comunităţii iudaice, se detaşează grupul *cărturarilor* care, printre altele, explicau unele fragmente din Pentateuh.

In capitolul dedicat "Hermeneuticii biblice" din manualul de "Studiu al Noului Testament" (alcătuit de pr. prof I. Constantinescu) se arată că explicările *cărturarilor* erau de două feluri:

- *halacha* (referitoare la Legea mozaică, obligatorii pentru toţi ca norme de viaţă)
- *hagada* (cuvântări despre învăţătura biblică)

De asemenea, este bine să reţinem faptul că exegeţii iudei pornesc de la recunoaşterea existenţei a două sensuri ale Sfintei Scripturi: cel *literal* (ce se exprimă în cuvinte şi este accesibil oricărui om cu oarecare cultură) şi cel *ascuns* (care poate fi scos la lumină din analiza valorii numerice şi a simbolismului cuvintelor). Concentrarea exegezei pe primul sens a articulat orientarea *alegorică* (ce va înflori mai ales în Alexandria). Nu este surprinzător faptul că interpretarea *alegorică* a fost explicată prin intenţia iudeilor de a concilia filosofia grecilor cu înţelepciunea iudaică. De altfel, influenţa greacă asupra alegorismului biblic este evidentă la **Aristobul (m. 180 I. Hr.)** şi la **Filon Evreul (m. 54. d. Hr.), la sectele *terapeuţilor* şi esenienilor** şi a fost subliniată şi de Clement Alexandrinul.

Premisa fundamentală a demersului creştin în hermeneutica biblică este ideea scrierii Sfintei Scripturi din inspiraţie divină. Mai mult decât atât, Dumnezeu este afirmat ca adevăratul *autor* al Bibliei, autor care cooperează prin inspiraţie cu omul (operator al scrierii textului). Pe principiul că Biblia este "cuvânt al lui Dumnezeu" şi "nu al omului", se întemeiază nu numai autoritatea divină şi infailibilitatea textului Scripturii dar şi convingerea că lectura şi interpretarea textului scriptural înseamnă o apropriere cognitivă a realului ca atare (căci Dumnezeu se autodefineşte."Eu sunt Cel ce sunt"), apropriere ce are consecinţe covârşitoare în planul soteriologic. Actul lecturii, interpretării şi înţelegerii textului biblic este un act profund *mistic.*

Această convingere este amplu susţinută prin teologia Duhul Sfânt, ipostazul divin care *inspiră* alcătuirea textului biblic. "Inspiraţia divină este înrâurirea Duhului Sfânt asupra

scriitorului omenesc, care cuprinde în sine îndemnul la scriere, sprijinirea şi ferirea de rătăcire şi comunicarea unor revelaţiuni divine în timpul scrierii".

Problematica inspiraţiei este legată de o dialectică a supranaturalului şi a naturalului. Inspiraţia este o formă de hierofanie dintre cele mai rafinate. în ciuda diferenţei radicale de registru ontologic între sacru şi profan, sacrul se manifestă în lumea profană prin intermediul unor componente privilegiate ale acesteia, componente care s-au "construit" ca receptacole ale hierofaniei. "Dumnezeu, când se foloseşte de cauze secundare în scopurile Sale, se foloseşte întotdeauna ţinând seama de firea lor. Supranaturalul presupune naturalul şi se bazează pe el. Când Dumnezeu operează în ordine supranaturală, nu distruge naturalul ci îl desăvârşeşte şi îl împlineşte".

Ideea inspiraţiei divine a textului scriptural nu este în creştinism afirmată prima oară. Autori ai textelor vetero-testamentare au recunoscut şi afirmat "îndemnul divin". De asemenea, şi cei mai iluştri hermeneuţi iudaici vorbesc de caracterul inspirat al Bibliei (Iosef Flaviu, Filon Evreul, talmudiştii etc.)

Biserica afirmă fără echivoc faptul că exegeza creştină a Sfintei Scripturi este inaugurată de chiar Mântuitorul Iisus Hristos, care traduce şi tălmăceşte Biblia în limba aramaică; interpretează Vechiul Testament ca o pregătire a celui Nou; face distincţia între sensul *literal* şi cel *tipic* (mai înalt); vorbeşte în pilde pe care, apoi, le tălmăceşte ucenicilor.

In scrierile Apostolilor, predomină interpretarea *literală* în ceea ce priveşte învăţătura de bază şi preceptele moralei creştine. în unele epistole pauline *(Galateni* şi *Evrei)* se întâlneşte exegeza *tipic-spirituală*, fiind, de asemenea, de semnalat şi viziuni alegorice în *Apocalipsă.*

Pentru a sublinia încă o dată semnificaţia profund pragmatică(în sens soteriologic) trebuie menţionat că, de la început, Biserica foloseşte textul biblic în administrarea tainelor sale.

In cadrul Tradiţiei se observă la unii apologeţi, acolo unde (rar) procedează la interpretarea sistematică, o predominanţă a sensului *literal.*

In timp ce la *Păstorul lui Herma* sau la *Meliton din Sardes* (m. 170 d.Hr.) care, în textul său intitulat "Cheia" vorbeşte pentru prima oară de hermeneutică şi ca despre o "ştiinţă a interpretării".

Abia Origen este cel care pune bazele unei discipline hermeneutice sistematice atât prin opera practică de interpret al tuturor cărţilor Sfintei Scripturi, cât şi ca autor al primului "mic tratat de hermeneutică biblică", păstrat atât în *Filocalia* sa cât şi în cartea a IV-a a tratatului "Despre principii".

2.4.2.5. CREŞTINISMUL ŞI MISTICA

"Demersul filosofic înaintează analitic de la efect la cauză în virtutea unei necesităţi raţionale. Elanul mistic se ridică de la efect (perceput ca semn) la cauză printr-o mişcare care nu s-ar putea justifica total doar prin raţiune ci, care rezultă dintr-o atracţie a Fiinţei prin intermediul indiciilor sale"

Henri De Lubac

Termeni precum "mistică", "misticism", "mistic" au intrat de mult în limbajul comun dar, din păcate, cu preţul unor grave deturnări de sens. De multe ori aceşti termeni desemnează fie fenomenul religios în ansamblu, fie forme degradate ale acestuia, fie manifestări psiho-comportamentale aberante fie fenomene extra-religioase (mistica liderului, a solului natal, a drapelului, a războiului etc.)

In "Dictionnaire de la langue philosophique" redactat de P. Foulqui şi R. Saint-Jean (1962), explicitarea termenului "mistică" este abordată dintr-o perspectivă gnoseologică. Autorii dicţionarului sesizează, astfel, trei direcţii în folosirea termenului citat:

- prima, propriu-zis teologică, defineşte drept "mistic" acel act care "atinge realităţile invizibile, supranaturale, prin intuiţie supraraţională, privilegiu al unor iniţiaţi puţin numeroşi"
- a doua păstrează fenomenul "mistic" în "marginea" demersului cognitiv obişnuit; din această perspectivă, "misticul", pornind de la date empirice sau simboluri, atinge, printr-o intuiţie de tip divinatoriu, realităţile invizibile pe care le trăieşte şi care îl inspiră.
- a treia, cu vădită intenţie depreciativă, defineşte "misticul" drept cel care se încrede în viziuni şi/sau sentimente iraţionale sau infraraţionale.

O poziţie diferită (fără a părăsi perspectiva gnoseologică) susţine Cl. Tresmontant pentru care *mistica* nu este iraţională sau prelogică ci o formă de cunoaştere care presupune, în prealabil, cunoaşterea prin *trăire* a "realităţii ultime". Acelaşi autor atrage atenţia că "mistica" nu se reduce la afectivitate sau la un produs al imaginaţiei; ea fiind produs al întregii personalităţi umane şi recomandând, chiar, eliberarea de imaginaţie şi închipuiri.

Termenul vine de la grecescul **meo** (a închide ochii, gura, urechile; sau a iniţia într-un ritual secret). *Mistes* înseamnă "cel iniţiat într-un ritual secret" *^misterios" ritual* secret" iar *mistikos"* secret", "tainic".

In tradiţia iudeo-creştină, termenul *mistikos* a fost pentru prima oară folosit de Sf. Ipolit cu sensul de "învăţături păgâne". Mai târziu, în literatura creştină, termenii "mistică" şi "mistic" vor cunoaşte o evoluţie tulburătoare.

Una din cele mai subtile şi mai profunde abordări a fenomenului '"mistic", din perspectivă metafizică, va fi realizată, la noi, de Nae Ionescu. Ne referim la eseul (din 1919) "Funcţiunea epistemologică a iubirii" şi la câteva prelegeri din cursul de "Metafizică" (1928/1929). Pentru Nae Ionescu metafizica era o "încercare de a te pune pe tine de acord cu întreaga realitate trăită". în acest sens, există două "poziţii de echilibrare metafizică": cea *creatoare* şi cea *contemplativă,* iar în cadrul soluţiei contemplative se disting două metode: cea *mistică* şi cea logică, ambele identificabile (în grade diferite) în fiecare individ uman. Mistica, în calitate de metodă de echilibrare metafizică, se deosebeşte de alte metode nu prin obiectul cercetat ci prin faptul că ea înseamnă, în primul rând, *trăire.* Subiectul cunoscător nu

se mulţumeşte să înregistreze pasiv datele obiectului de cunoscut, ci se identifică cu acesta prin *trăirea* lui. Orice fenomen sau experienţă mistică porneşte de la o foarte importantă supoziţie metafizică: "existenţa realităţii unei transcendenţe". Prin aceasta nu trebuie înţeles că actul mistic se originează într-o conştiinţă logică a transcendenţei. Ideea existenţei în realitate a transcendenţei este implicată în actul mistic dar acesta din urmă se originează intr-o necesitate lăuntrică a sufletului uman. Activitatea mistică este "drumul, calea, dar este calea după ce ai ajuns". Din această perspectivă, nu trebuie confundate *actul mistic* cu cel al descrierii lui conceptuale, descriere care "prinde" doar o parte (şi, poate, nu cea mai importantă) a acrului mistic. Cunoaşterea de tip mistic nu se îndreaptă spre registrul ontic sensibil ci spre realitatea *ascunsă,* spre *principiul lumii* sensibile, căutat, dealtfel, de toate demersurile metafizice.

In fond, abordarea conceptual-cognitivă a misticii poate fi uşurată de explicitarea unor idei ale "ontologiei arhaice". Este vorba, pe de o parte, de permanenta intenţie a Sacrului de a se manifesta în domeniul ontic al Profanului prin intermediul unor componente ale acestuia, iar pe de altă parte de nostalgia fiinţei umane (componentă privilegiată a registrului profan, privilegiată tocmai prin posesia conştiinţei Sacrului) de a realiza sau reface unitatea cu realitatea sacră întemeietoare. Omul sesizează faptul că toate elementele lumii profane sensibile (obiecte, evenimente, instituţii) pot deveni receptacole de *hierofanie.* Cu atât mai mult, omul se poate autoconstrui ca un asemenea receptacol. Aici apare justificarea ontologică a *ascezei,* experienţă care, de multe ori, este identificată cu actul *mistic.* Termenul vine de la grecescul *askesis* care înseamnă "exerciţiu". *Ascetica* este "acea parte a ştiinţei sacre care expune principiile desăvârşirii creştine şi trasează regulile practice de operare a ascensiunii sufletului spre Dumnezeu", scrie M..T. Ribet în "L'Ascetique chretienne". Că asceza este o treaptă a urcuşului mistic şi o condiţie a acestuia, nu încape nici o îndoială. Numai că cele două acte nu trebuie confundate. Asceza este apanajul individului care se restructurează ontic în vederea desăvârşirii mistice prin unirea cu sacrul. Numai că şi asceza se face nu din iniţiativă umană ci doar cu cooperarea omului. Căci iniţiativa aparţine divinităţii. Pe bună dreptate s-a scris că "în asceză, harul operează şi voinţa (umană) cooperează", în timp ce "în mistică, harul este singurul operant."

In cursul său de "Teologie mistică " (1935/1936), N. Crainic făcea un inventar al celor mai bune definiţii date *misticii* (H. Denifle, I. Zahn şi E. Krebs). Intr-o încercare de sinteză a acestor două puncte de vedere, Crainic scrie că mistica este "unirea trăită a fiinţei omeneşti cu fiinţa lui Dumnezeu în virtutea asemănării harice".

In cursul citat, Nae Ionescu atrăgea atenţia că creştinismul nu se acoperă perfect cu mistica întrucât aceasta din urmă este o "atitudine generală a spiritului omenesc" care se poate traduce într-o mulţime de soluţii. Acestea pot fi discutabile sub raport logic sau metafizic, dar nu şi istoric pentru simplu fapt că ele au existat şi, poate, mai există.

Este imposibil, în acest spaţiu restrâns, să facem o istorie a misticilor ne- şi pre-creştine. Epocile arhaice din istoria spirituală a omenirii au scos în evidenţă "mistici" în care subiectul uman se dez-mărgineşte, încercând fie o interiorizare a "cosmos"-ului fie o pierdere în elementele acestuia. Observăm că, în acest caz, nu este prezentă acea supoziţie metafizică a existenţei sacrului sau măcar a unui principiu transcendent.

In brahmanism, elementul "mistic" pleacă de la altă idee metafizică: aceea a identităţii dintre Spiritul universal impersonal (Brahman) şi sufletul individual (atman) şi a postulării

întregii existenţe sensibile drept "iluzie" (maya) . în fond, actul mistic, se reduce, aici, la conştientizarea profundă a acestei "metafizici" şi la construirea vieţii conform principiilor ei. Experienţele de tip yoga sunt, în fapt, o foarte complicată şi severă asceză în care, însă, operează doar voinţa umană fără intervenţia factorului divin. De altfel, în yoga, problema desăvâşirii se pune cu totul altfel decât ca o unire finală cu divinitatea. Punctul final al urcuşului ascetic yoga este *samadhi* care s-ar putea defini drept o enstază, o stare care face posibilă "autorevelarea Sinelui", eliberarea lui **puruşa** (spiritul) de înlănţuirea lui **prakriti** (materia sensibilă).

M. Eliade arăta că în unele variante ale yogăi apare şi o divinitate, Isvara, dar care nu este nici autorul Creaţiei şi nici principiul care în unirea cu sufletul uman, duce la desăvârşire. Acest Isvara este un fel de *guru* al tuturor yoghinilor, un zeu care asistă ascetul în eforturile sale sau care îl fereşte de ispitirile spiritelor malefice. Succesul demersului ascetic, în acest caz, este suprimarea diferenţierii sursa tuturor durerilor şi suferinţelor).

In budhism, "mistica" se fundamentează pe identitatea cunoaştere-iubire ca drum înspre mântuire adică accesul la nirvana, în starea de deplină des-realizare, des-individualizare şi desprindere de registrul ontologic al sensibilului.

Un loc specific, în lumea indiană, îl ocupă "mistica" *Bhagavad-Gitei* în care apare o viziune "personalistă" despre divinitatea cu care urmează să se producă unirea mântuitoare. "Partenerul misticului este Absolutul perceput ca persoană, cu care tinde să se unească prin iubire".

In Grecia, sistemul cel mai cuprinzător şi mai coerent de teologie mistică, este, tară putinţă de tăgadă, cel al lui Plotin. Şi aici există o fundamentare profund metafizică a misticii. Urcuşul mistic sau "conversiunea" nu este, în fond, decât parcurgerea înapoi a drumului prin care lumea a rezultat din emanaţia (procesiunea) Primului principiu.

"Mistica creştină realizează sensul adevărat al misticii" - scrie D. Stăniloaie în 1946. Marele teolog român atrage atenţia că prima idee metafizică ce se poate desprinde din vasta literatură mistică creştină este cea a diferenţei ontologice radicale dintre om şi divinitate. Pe de altă parte, se afirmă caracterul hristologic şi bisericesc ce definesc mistica creştină.

Mistica creştină, spre deosebire de toate celelalte mistici, este legată de un eveniment istoric petrecut în această *lume* prin întruparea Logosului divin care este Dumnezeu însuşi şi nu doar vreo "putere" sau "lucrare" a Lui. Această "mistică" are la origine voinţa divină de a se manifesta în această lume într-o formă desăvârşită . Este vorba de *voinţa* dar şi de *iubirea* neţărmurită a lui Dumnezeu pentru creaturile Sale, o iubire care (prin atotputernicia divină tinde să depăşească (fără a anula) diferenţa ontologică dintre Creator şi creatură.

Prin faptul că Dumnezeu este Duh desăvârşit, întruparea Sa duce la o re-sacralizare, la o sfinţire a întregii realităţi naturale create. Aici apare un punct esenţial de diferenţă între mistica creştină şi alte mistici.

Am văzut că atât în Orient cât şi în Grecia, experienţa mistică se fundamenta pe totala depreciere a materialităţii. Succesul mistic era condiţionat (excepţie făcând, poate, numai *Bhagavad-Gita)* de totala desprindere de materie, pe mortificarea trupului. în creştinism, dimpotrivă, am văzut că elementele lumii profane pot fi re-sacralizate dacă profanul este instrument sau receptacol al manifestării divine. Pentru misticul creştin, registrul material nu este rău în sine ci doar prin ceea ce omul (dotat cu liber arbitru) face în acest registru. Ba mai

mult, folosirea sacramentală a elementelor materiale le transformă pe acestea în instrumente de acces spre Dumnezeu.

In creştinism, experienţa mistică este imposibilă fără *harul divin.* Chiar dacă această experienţă presupune şi aspecte de lucrare intimă şi personală, împlinirea efortului se face în Biserică, adică acolo unde se transmite harul lui Dumnezeu tuturor mădularelor Trupului mistic(tainic) al lui Hristos.

Este evident că sursele teologice ale misticii creştine se găsesc în textele biblice şi în Tradiţie. Din sursele Scripturale ne vom opri la două referinţe excepţionale: **Sf. Ap. Pavel** şi **Sf. Ev. Ioan.**

Biografia lui Pavel este exemplară pentru întreaga fenomenologie a misticii creştine. Viitorul "apostol al neamurilor" este ales din iniţiativă divină deşi el nu făcuse nimic, în prealabil, pentru aceasta. Revelaţia divină se produce, în cazul lui, într-un loc public profan şi nu în lăcaşul sacru ca la vechii evrei. în această revelaţie se afirmă cu claritate identitatea morală şi mistică a lui Iisus cu credincioşii Lui uniţi în Biserică. De aceea, demersul mistic creştin nu este unul al izolării, al singurătăţii individului ci unul al *comunităţii* creştine sau a *trupului* mistic al lui Iisus. La Pavel, întâlnim o primă interpretare mistică a Euharistiei, întrucât creştinul care primeşte "pâinea mistică" face trup comun cu Iisus Hristos, şi-L interiorizează.

Teologia mistică a Sf. Ev. Ioan a contribuit esenţial la distingerea misticii creştine de celelalte mistici, în special sub raportul revalorizării soteriologice a materiei.

"Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu rămâne întru Mine şi Eu întru el" *(Ioan,* 6,56) Prin întruparea Logosului se scot în evidenţă virtuţile spirituale ale materiei care devine instrument al divinităţii. Prin revalorizarea spirituală a trupului se vede că mistica creştină este mistica întregii fiinţe umane care urmăreşte nemurirea sufletului şi renaşterea sfinţită a trupului. Ioan insistă pe rolul foarte important al omului în obţinerea succesului mistic. Dacă la originea experienţei mistice stă iubirea divină, omul trebuie să coopereze cu această iubire a lui Iisus prin iubirea faţă de semeni. Mesajul eristic nu vizează nici topirea eului nostru în masa celorlalţi, nici izolarea de această masă ci acceptarea celuilalt cu toate părţile lui bune şi/sau rele. Atunci când iubirea va guverna relaţiile dintre oameni, celălalt nu va mai putea fi *infernul* pentru mine.

Sf. Ignatie Teoforul, probabil discipol al Sf. Ev. Ioan şi hirotonit de Sf. Ap. Pavel, va fi martirizat sub domnia lui Traian. El este primul scriitor al Tradiţiei care face legătura dintre *mistică* şi *martiriu,* ultimul fiind desăvârşirea celui dintâi, întrucât ele imită viaţa şi patimile lui Iisus.

Sf. Policarp (martirizat, şi el, în 155) continuă viziunea lui Ignatie despre martiriu ca desăvârşire a experienţei mistice, întrucât el imită sacrificiul mântuitor al lui Hristos.

O altă perspectivă în explicarea creştină a fenomenului mistic va deschide Clement Alexandrinul. El exploatează "doctrina imaginii" din cartea *Facerii* şi din epistolele pauline, în care Iisus este asimilat *imaginii* lui Dumnezeu şi în care trebuie şi noi să ne transformăm. Prin construirea creştinului după imaginea lui Iisus, se produce o interiorizare a lui Dumnezeu. şi singurul capabil de această performanţă este *gnosticul.* N. Crainic atrăgea atenţia că limbajul lui Clement era prea neprecizat pentru a şti sigur dacă *contemplaţia* recomandată de el (şi pe care o plasa mai presus de credinţă) este una de natură intelectual-filosofică sau una propriu-zis mistică. Oricum, această contemplaţie trebuie pregătită şi

întreţinută de o severă asceză, de o "despătimire". Tot Clement este cel care prefigurează tripla cale a *purificării* (prin credinţă), a *iluminării* (prin cunoaştere) şi a *unirii* (prin iubire).

2.4.2.6. CREŞTINISMUL ŞI ISTORIA

"...istoria se zbuciumă sub puterea şi oblăduirea lui Dumnezeu care dăruieşte, inspiră şi pedepseşte. Dăruieşte tuturor talente şi putere, şi-i inspiră pe toţi, iar pe cei ce nu vor să folosească cum trebuie darurile Lui şi să asculte de inspiraţiile Lui, îi face să cunoască puterea Sa pedepsitoare făcându-i să se macine prin ei înşişi, împreună cu răul pe care-l produc"

D. Stăniloaie (1938)

In acest scurt fragment aparţinând unui text de tinereţe, părintele D. Stăniloaie rezumă magistral viziunea creştinismului despre istorie. Această viziune se dovedeşte a fi congruentă şi în continuitate cu complexa antropologie creştină. Căci *istoria* este acolo şi numai acolo unde este şi omul. In registrul uman al realităţii, tot ce se produce (bine sau rău) îşi atrage puterea din principiul divin. In fond, "istoria este *dar* dumnezeiesc" (D. Stăniloaie, *Ortodoxie şi românism,* Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1939, p. 294).

In acelaşi timp, registrul non-uman al lumii create nu cunoaşte propriu-zis *istoria,* întrucât "unde nu se face uz de libertate nu e istorie". Iar natura, cu toate ale ei, are o dinamică *decurgătoare,* instinctuală, în care nu intervine posibilitatea şi actul deciziei unui eu liber. Pe de altă parte, libertatea în care se originează istoria se defineşte prin forţa (dată de Dumnezeu) omului de a se opune şi desprinde de pornirile şi patimile inferioare, legate de naturalitatea omului. Iar *"credinţa* este garanţia cea mai sigură a plasării omului şi a comunităţilor umane pe orbita libertăţii. Trebuie să crezi în autoritatea supremă a vocii care-ţi porunceşte intern, pentru ca să fii în stare să rupi cu comoditatea ce te ispiteşte de jos, pentru ca să alegi drumul ostenelilor şi al luptelor fără sfârşit" (D. Stăniloaie, op. cit., p.3039

Tot în discursul antropologic se originează şi concepţia creştinismului răsăritean referitoare la *naţiune.* Căci *proto-părinţii* cuprindeau potentele tuturor naţiuni lor care "sunt descoperiri în timp ale chipurilor care există etern în Dumnezeu" (Ibidem, p. 40).

D. Stăniloaie respinge concepţia după care naţiunile (rezultate din diversificarea omenirii) ar fi urmarea căderii în păcat, întrucât această diversificare umană este congruentă cu cea a registrului natural şi aceasta în perfectă conformitate cu voinţa divină. Din această perspectivă, *naţionalul* nu ocultează sau distruge ci potenţează *umanul.* Omul (ca individ) anaţional este o aberaţie logică şi ontologică.

Problema statutului ontologic al *naţiunii* (printre altele) a stat la bazele marii distincţii între variantele răsăriteană şi apuseană ale creştinismului. In catolicism (sau cel puţin în scrierile unor reprezentanţi de frunte ai acestuia), naţiunea este un stadiu inferior (chiar de sălbăticie) în evoluţia omenirii; evoluţie ce se desfăşoară înspre o *naţiune unitară.* Este vorba de o unitate *spirituală* (intr-o primă fază) convergând spre una *biologică* (W. Moock).

In viziunea teologului român (în deplină consonanţă cu ortodoxia) *comunitatea spirituală* înalţă şi potenţează spiritele naţionale, fără a le anula, fără a se substitui acestora. Discursurile creştine despre *istorie* şi *naţiune* s-au articulat în paralel, stând, în acelaşi timp, la baza dezbaterii referitoare la relaţiile ideale dintre stat şi *biserică,* dintre *creştini* şi puterea seculară.

N. Gr. Popescu-Prahova, care a consacrat un excelent studiu asupra acestei probleme ("Raporturile dintre stat şi biserică", Tipografia "Uniunii clericilor ortodocşi din Basarabia", Chişinău, 1936) făcea observaţia că antichitatea (Egiptul, Asiria, primii evrei, grecii şi romanii) nu făceau distincţie între cele două realităţi. Abia creştinismul aduce ideea distincţiei celor două puteri şi a independenţei lor"...A fost o idee mântuitoare pentru omenire: ea a salvat-o din despotismul cel mai crud ce s-a văzut vreodată, devenind în acelaşi timp izvorul tuturor libertăţilor moderne" (N. Gr. Popescu-Prahova, op. cit., p.6)

Concepţia creştină despre diferenţa sau dualitatea biserică-stat nu merge până la postularea *separaţiei* sau *conflictului.* Viziunea în sine provine de la constatarea existenţei celor două registre ale realităţii, neconfundabile şi cu scopuri diferite. Nici una dintre puteri "nu este atotputernică, fiecare este limitată de cealaltă, fiecare putere trebuind să se menţină în limitele respective"' (Ibidem, p. 7)

In acest context, creştinismul era cea mai radicală reacţie împotriva *teocraţiei* antice, sistem în care statul era absolut subordonat puterii religioase, fie ambele erau concentrate într-o singură persoană (monarh sau preot suprem). In teocraţie nu există diferenţe între legislaţia *civilă* şi cea *religioasă,* în timp ce lumea greco-romană puterea spirituală era o anexă a puterii temporale.

Creştinismul apare pe fondul slăbirii obligaţiilor raporturilor între religie, pe de o parte, şi familie, trib, naţiune sau imperiu, pe de altă parte. Aceste raporturi se stabilesc acum pe o bază personală. In aceeaşi ordine de idei, creştinismul venea cu universalitatea discursului său soteriologic, destinat tuturor, indiferent de etnie, origine socială etc.

L. Sturzo sublinia faptul că apariţia şi triumful creştinismului au dus la o umanizare a familiei şi, deci, a politicii, întrucât acestea devin mijloace şi nu scopuri pentru om. Persoana umană preia rolul grupurilor sociale. Ea devine centru şi scop al întregii activităţi colective şi are ca misiune o reconstrucţie din temelii a întregii societăţi. Sclavajul îşi pierde cel puţin baza *etică* (dacă nu, încă, şi pe cea *economică).* De asemenea, îşi pierd baza etică familia poligamică bazată pe sclavajul femeii, statul absolutist, războiul de exterminare etc. (L. Sturzo, *L' Eglise et L'Etat,* Paris, Les editions internationales, 1937, p. 26)

Conceptul de "împărăţie a lui Dumnezeu" avea, în creştinismul primitiv, cel puţin trei sensuri complementare:

- sfârşitul lumii;
- domnia spiritualităţii;
- triumful Bisericii

Noua Biserică venea cu legi (rituale şi comunitare) proprii, cu autorităţi respectate, tribunale speciale, locuri de adunare şi cult, proprietăţi şi mijloace economice. Mulţi credincioşi se adresau cu precădere autorităţilor ecleziastice, inclusiv în pricini civile.

S-au scris biblioteci întregi referitoare la *opoziţia* primilor creştini în raport cu puterea *seculară.* Problema nu poate fi lămurită cât timp nu se desluşesc *natura* şi *obiectul* acestei opoziţii. Căci primii creştini nu se opuneau puterii politice ca atare, şi nici măcar Imperiului,

ci doar, aveau mai mare încredere în Cuvântul lui Dumnezeu decât în cel al oamenilor. Ei nu se simţeau sau nu se defineau ca *inamici* ai Imperiului ci erau percepuţi astfel de puterea seculară întrucât nu acceptau zeii păgâni sau cultul împăratului. Aceşti oameni nu-şi puneau problema ca puterea statului să sprijine creştinismul sau să interzică celelalte culte. Nu doreau decât libertatea pentru profesarea propriei religii. Dar (aşa cum observă L. Sturzo), pentru puterea politică, această libertate era o limită pentru sine.

Încercând să rezume concepţia creştină despre stat şi despre raporturile acestuia cu Biserica, N. Gr. Popescu-Prahova scria că, spre deosebire de Biserică (întemeiată de Hristos şi fiind de drept divin supranatural), *statul* este şi el de origine divină dar *indirect* (întrucât Dumnezeu a creat instinctul social în om). De aceea statul este de drept divin *natural.* Statul şi biserica se deosebesc şi în ceea ce priveşte scopul şi *mijloacele* lor. In efortul de realizare a *scopurilor* lor (mântuirea sufletului pentru Biserică şi binele social vremelnic pentru stat), Biserica foloseşte propovăduirea cuvântului divin, administrarea sfintelor taine, aplică pedepse doar duhovniceşti şi apelează doar în caz extrem la *braţul secular,* iar statul foloseşte forţa ca mijloc de coerciţie şi manipularea maselor ca mijloc de persuasiune. Constituţia Bisericii este, şi ea, de drept divin neputând fi desfiinţată sau schimbată. Statul alege între forma (republicană sau monarhică) de guvernământ, schimbă şi revizuieşte constituţiile şi instituţiile. Biserica poate depăşi graniţele teritoriale ale statului şi este veşnică, în timp ce statul este mărginit spaţial, putând suferi modificări teritoriale şi chiar dispariţia. Autorul citat respinge ideea *separaţiei* Bisericii de stat în favoarea ideii libertăţii reciproce, a nesubordonării unei puteri faţă de cealaltă în probleme ce constituie domeniul propriu al fiecăruia (N. Gr. Popescu-Prahova, op. cit, pp. 18-20)

2.4.3. EVOLUŢIA CULTURII TEOLOGICE SI FILOSOFICE IN EVUL MEDIU

2.4.3.1. EREZII SI GNOZE

Cea mai simplă definiţie a "ereziei" este cea de "abatere doctrinară"."Erezia" trebuie deosebită de "sectă" sau "schismă" care, de regulă, desemnează abateri de la disciplina bisericească.

Unele dintre primele erezii proveneau din amestecul ideilor creştine cu cele iudaice; altele din încercarea de a pătrunde cu mintea "adevărurile care stau mai presus de minte".
O primă clasificare a acestor erezii este în:

- *iudaizante* (cele care încercau să menţină creştinismul în limitele strâmte ale particularismului iudaic);

- *gnozele* (propuneau sinteza dintre creştinism şi filosofiile greceşti şi orientale)

Cele mai importante erezii iudaizante au fost:

a) cea susţinută de *ebioniţi* pentru care respectarea ceremonialului iudaic era indispensabilă mântuirii. Ei credeau că Hristos era, într-adevăr, Mesia cel aşteptat dar că fusese numai un om care a căpătat, la naştere, unele puteri divine. Pavel era clasat drept eretic pentru că nu considerase respectarea legii iudaice drept indispensabilă mântuirii;

b) cea a *nazareilor* care respectau legea iudaică dar nu o considerau ca indispensabilă mântuirii. Hristos era cinstit ca Dumnezeu adevărat iar Pavel nu era acuzat de erezie:

c) cea a lui Cerint (contemporan cu Sf. Ev. Ioan) a fost o erezie cu aspecte filosofice mai pronunţate. Cerint pornea de la postularea coexistenţei materiei cu Dumnezeu. Un spirit rău (eon) a creat lumea din materie. In acest context se făcea o deosebire între Hristos şi Iisus. Hristos era o fiinţă divină care se uneşte cu omul Iisus (fiul tâmplarului Iosif şi al Măriei) la botezul din apa Iordanului. Hristos îl părăseşte pe Iisus cu prilejul arestării şi judecării acestuia. Hristos este aşteptat să revină pe pământ pentru a întemeia o nouă împărăţie de 1000 de ani. Este interesant de ştiut că Evanghelia lui Ioan a fost scrisă, printre altele, şi în polemică cu erezia lui Cerint;

d) *omiliile* pseudo-Clementine. Acestea au fost eronat atribuite lui Sf. Clement Romanul. In textul acestor omilii, un personaj, pretins a fi Sf. Petru profesează doctrina potrivit căreia realitatea este tensionată de două principii " opuse: Dumnezeu şi lumea. In timp, această dualitate ia mai multe forme: cer şi pământ, lumină şi întuneric, Adam şi Eva. Condiţiile esenţiale ale mântuirii erau *gnoza* (adică aproprierea cognitivă a adevăratei învăţături) şi respectarea strictă a legii mozaice. Atât Gnoza cât şi Legea au fost dezvăluite lumii de un singur profet care a cunoscut mai multe ipostaze (Adam, Noe, Avraam, Moise şi Iisus Hristos). Eforturile soteriologice ale Profetului adevărat sunt obstrucţionate de profetul mincinos întrupat, pe rând, în Eva, Cain etc. şi care a strecurat învăţături greşite în Vechiul Testament, demascate şi înlăturate de Sf. Petru, adevăratul simbol al creştinismului.

In ceea ce priveşte a doua mare categorie de erezii originare, trebuie precizat că termenul *gnosis* se întâlneşte în Noul Testament cu semnificaţia "cunoaştere profundă a

învăţăturii creştine". Ulterior, prin *gnoză* sau *gnosticism* s-au desemnat acele construcţii doctrinare care încercau tot felul de combinaţii între creştinism şi filosofiile greco-orientale.

In ciuda diversităţii formelor sale, gnosticismul postula cunoaşterea "ştiinţei divine ca singura condiţie a mântuirii. Marele teolog şi ierarh ortodox român I. Mihălcescu a încercat şi a reuşit o bună sinteză a metafizicii şi teologiei gnostice. Astfel, gnosticismul împinge deosebirea dintre Dumnezeu şi lume (deosebire recunoscută de creştinism) până la dușmănie şi luptă. Originea răului nu rezidă în folosirea necorespunzătoare de către om a liberului arbitru primit de la Dumnezeu ci în materia, considerată ca rea în sine. înainte de întrupare, lumea a plutit în absoluta necunoaştere a lui Dumnezeu. Spiritualitatea iudaică nu este un "pedagog al umanităţii pentru Hristos" ci se află într-o opoziţie ireductibilă faţă de creştinism (aşa cum este el gândit în gnosticism).

Dumnezeu, izvorul tuturor perfecţiunilor, produce o serie de ființe spirituale cu menirea de a manifesta m ară lui Dumnezeu perfecţiunea Lui. *Materia,* ca principiu absolut al râului, este coeternă cu Dumnezeu. Din ea, o Ființă spirituală inferioară, deseori numită Demiurg, a creat lumea. Pentru că materia este principiul răului, unii gnostici recomandau pentru mântuire fie o asceză foarte severă fie exacerbarea plăcerilor senzuale.

Cosmologia gnostică este evident emanaţionistă. Primul rezultat al emanaţiei divine este Logosul, cu funcţia de *mântuire* al lumii iar ultima emanaţie este "dumnezeul iudeilor" Iehova sau Demiurg, adică acea forţă spirituală care a creat lumea prin contactul cu materia. Omul este rău de la origini, dacă se ţine seama că a fost creat din materie. Partea bună din om este doar sufletul (implantat de Dumnezeu). Trupul material, însă, exercită o grea tiranie asupra sufletului. Din acest punct de vedere , oamenii se clasifică astfel:

- *ilicii* (sau materialii) la care trupul domină total sufletul;
- *psihicii* la care sufletul are o oarecare preponderenţă;
- *pneumaticii* (spiritualii) la care sufletul exercită o deplină stăpânire asupra trupului.

Iisus Hristos este cel mai important *eon* trimis de principiul divin pentru a arăta oamenilor calea mântuirii. Iudeii, adică, cei supuşi lui Demiurg, l-au răstignit fără a-i provoca, însă, o suferinţă reală întrucât Hristos avea un trup eteric (aparent) şi nu fizic. Mântuirea nu este, deci, rezultatul jertfei lui Hristos ci doar o problemă de cunoaştere a mesajului acestuia. Gnosticii respingeau cu tărie ideea învierii trupurilor nu numai ca imposibilă dar şi ca indezirabilă întrucât, prin înviere, s-ar perpetua materia (funciar rea).

Gnosticii (mai ales Marcion) neagă caracterul sacru sau inspirat al Vechiului Testament (considerat ca operă a lui Demiurg) iar Testamentul cel Nou este sever revizuit şi cenzurat de orice eventuală reminiscenţă iudaică.

La începutul erei creştine cei mai activi sunt:

- gnosticii perioadei apostolice (Simon Magul şi Menandru):
- gnosticii alexandrini (Vasiliade şi Valentin);
- gnosticii sirieni (Saturnin, Marcion şi Taţian).

Maniheismul ia amploare la jumătatea secolului III. Se articulează printr-o complicată sinteză de elemente gnostice, parsiste şi babiloniene. întemeietorul este **Manes** *(nobil persan),* creştinat şi, probabil, chiar preoţit. Un timp s-a pretins Duhul Sfânt, făgăduit de Iisus Hristos apostolilor. Călătoreşte în India şi China. In urma unei discuţii polemice cu magii persani este torturat şi ucis.

Doctrina Iui porneşte de la ideea că lumea este împărţită în registrul Binelui (sau al luminii) peste care domneşte Dumnezeu şi eonii şi registrul răului (sau al întunericului) peste care domneşte Satan şi demonii.

După ce Satan invadează registrul *luminii,* Dumnezeu porunceşte eonului numit *Mama Vieţii* să păzească împărăţia Binelui. Acest eon este Omul ideal care luptă cu Satan dar este învins. Dumnezeu trimite un nou eon, *Spiritul cel Viu,* pentru a elibera pe Omul ideal. Numai că o parte a acestuia fusese anihilată de Satan. Din ceea ce a rămas, adică din materia amestecată cu elementele luminii, este creată lumea în ideea că, în timp, elementele materiale să se elibereze de cele luminoase. Dar Satan îi creează pe Adam şi Eva care, la îndemnul creatorului lor, se înmulţiră întărind elementul material împotriva celui luminos. Pe această bază mitologico-ontologică, Manes construieşte o mistică şi o soteriologie care promova asceza, înfrânarea patimilor trupeşti pentru diminuarea elementului material şi sporirea celui luminos. Manes considera că filosofiile şi religiile iudeilor şi cele ale grecilor acţionau sub îndrumarea lui Satan pentru afundarea sufletului uman şi mai mult în materie. Hristos este o ipostază a Omului ideal (coborât din soare) care urmează să mântuiască. Lumea. Patimile şi moartea lui au fost doar aparente întrucât trupul Lui fusese aparent. Apostolii sunt, de fapt, falsificatori ai învăţăturii lui Iisus Hristos. Manes este cel care o restabileşte.

Începând cu secolul al II-lea apar şi agită lumea creştină alte erezii. ***Montanismul*** este mai degrabă o sectă decât o erezie pentru că ataca ierarhia Bisericii şi promova o mare severitate a vieţii morale.

Antitrinitarienii (sau monarhienii) (sf. sec. II) cunosc două variante:

- unii tăgăduiau divinitatea Fiului şi a Duhului Sfânt pe care îi considerau doar "puteri" ale lui Dumnezeu (Fiul-înţelepciune divină iar Duhul Sfânt-lumina lui Dumnezeu); Iisus fusese om ca toţi oamenii, născut doar suprafiresc şi înzestrat cu înţelepciune divină;

- alţii considerau că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt numai variante diferite ale hierofaniei.

Înrudit cu *antitrinitarianismul* este ***subordinaţianismul*** care stabilea o ierarhie ontologică între ipostas-urile Treimii divine.

Aceste concepţii revin în forţă în sec. IV prin opera lui *Arie,* preot din Alexandria. După el, Iisus Hristos nu era Dumnezeu adevărat ci numai *participant* la divinitate, o *creatură* (cea mai importantă) a lui Dumnezeu; nu este veşnic, căci deşi crearea lui s-a realizat dincolo de coordonatele spaţiului şi timpului profan, a fost un timp când El nu a fost.

Se deosebeşte de lume prin *gradul de desăvârşire* dar de Dumnezeu prin *fiinţă.* Are o voinţă schimbătoare şi o înţelepciune limitată.

In combaterea arianismului se remarcă **Sf. Atanasie cel Mare** ("părintele ortodoxiei"). Pentru combaterea arianismului şi pentru stabilirea dogmei Bisericii în problema respectivă se organizează şi primul sinod ecumenic la Niceea în 325.

O urmare (în teologia Duhului Sfânt) a arianismului este erezia lui ***Macedonie,*** care afirma că Duhul Sfânt nu este decât *o creatură* sau o *putere* a lui Dumnezeu. Pentru combaterea acestei erezii s-a convocat al II-lea sinod ecumenic în 381.

O altă consecinţă a arianismului (dar, de această dată, prin reacţie negativă) este şi erezia lui *Apollinaire.* Faţă de arianism, acesta cade în cealaltă extremă. El este influenţat de Platon care considera că omul e alcătuit din trup, suflet animal *(psihe alogos)* şi suflet raţional sau spirit *(psihe loghike).* După Apollinaire, Iisus Hristos nu avea un suflet raţional ci doar

dumnezeire. Prin această concepţie se apără divinitatea lui Iisus Hristos dar se punea sub semnul întrebării omenitatea Lui.

Dacă în Răsărit, ereziile apăruseră mai mult în probleme teoretice (Treimea, persoana lui Iisus etc.), în Apus ereziile făceau referinţă mai mult la probleme practice precum libertatea, păcatul, harul şi mântuirea.

In problema mântuirii, de exemplu, învăţătura Bisericii considera că ea se poate obţine prin harul divin şi prin libera conlucrare a omului. Această concepţie s-a mai numit şi *sinergism.* Unii teologi apuseni, însă, ca Tertulian sau Augustin, promovau un *monergism* conform căruia omul se mântuieşte doar prin harul divin.

O reacţie la acest tip de monergism (dar prin altă formă de monergism) va realiza ***pelagianismul*** (sec. V), numit astfel de la călugărul breton Pelagius care considera că păcatul lui Adam nu implica omenirea de după el. Omul se naşte precum Adam de dinainte de cădere, adică fără păcat sau virtute. El se hotărăşte pentru bine sau rău *numai* prin libera voinţă. Din cauza generalităţii păcatului, harul divin este doar *relativ* necesar mântuirii. Harul este dăruit egal tuturor, dar fiecare îl foloseşte prin credinţă şi moralitate. Mântuitorul s-a întrupat pentru a ne oferi un exemplu de viaţă în vederea mântuirii. Pelagianismul a fost combătut de Fer. Augustin pentru care, fără har, omul nu se poate mântui. Mai mult, el cade în cealaltă extremă, arătând că omul se poate mântui *numai* prin har. După el, Adam şi urmaşii lui au pierdut, prin cădere, şi harul divin şi puterea de a face binele. De asemenea, Augustin promova un *predestinaţionism* în sensul că harul nu este acordat tuturor ci numai unor predestinaţi din veci pentru mântuire.

Un ***semipelagianism*** va promova *Ioan Casian* după care predestinarea divină nu este absolută, în sensul că Dumnezeu îi predestinează pe unii pentru mântuire în funcţie de faptele lor. Mântuirea apare prin conlucrarea dintre har şi faptele omului. Iar începutul mântuirii se află în raţiunea umană.

In creştinismul răsăritean se acceptă ideea că mântuirea se obţine prin harul divin şi conlucrarea omului; începutul mântuirii îl face harul iar predestinarea (dacă poate fi acceptată) nu este necondiţionată şi este legată de fapte.

O altă mare erezie care va tulbura întreaga creştinătate va fi cea a lui ***Nestorie*** (sec. V). El acceptă ideea că în Iisus Hristos sunt două firi dar nu si că ele s-au unit altfel decât *moral.* De aceea nu se cuvine închinare trupului lui Iisus şi nici folosirea expresiei "Născătoare de Dumnezeu". Sf. Fecioară nu ar fi născut decât pe *omul* Iisus. Astfel, prin absolutizarea deosebirii dintre cele două firi se ajungea la postularea a două persoane ale lui Iisus (dioprosopism).

Pentru lămurirea problemei se convoacă al III-lea sinod ecumenic la Efes în 431. Aici, sub influenţa Sf. Chirii din Alexandria s-a stabilit dogma Bisericii conform căreia în Iisus Hristos sunt două firi (divină şi umană) si o singură persoană (cea divină a Fiului lui Dumnezeu). Legătura dintre cele două firi este ipostaziată şi de una morală. De aceea, pe bună dreptate, Sf. Fecioară este numită "Născătoare de Dumnezeu" *(theodokos)*

Ca reacţie la *nestorianism* a apărut ***monofizitismul,*** iniţiat de Eutihie, care considera că firea umană (luată de Iisus la naştere) a fost absorbită de cea divină, astfel încât el a avut, în fapt, doar firea divină. Trupul său a fost divin şi nu uman. Pentru combaterea monofizitismului, împăratul Marcian convoacă al IV-lea sinod ecumenic, la Chalcedon în 451, care a stabilit că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Ca Dumnezeu, El

s-a născut din Tatăl în eternitate şi este ipostasul egal al Tatălui în Treime. Ca om, s-a născut din Sf. Fecioară care este asemenea nouă, cu excepţia păcatului. Cele două firi, în Iisus Hristos, sunt *neamestecate* şi *neschimbate* şi, în acelaşi timp, neîmpărţite şi nedespărţite.
Pentru că monofizitismul şi-a continuat acţiunea, împăratul Iustinian organizează al V-lea sinod ecumenic la Constantinopol în 533 unde, printre altele, au fost condamnate câteva din învăţăturile lui Origen.

In sec. VII apare şi o consecinţă a monofizitismului, care arată că, dacă în Isus Hristos este o singură fire, atunci aceasta trebuie să aibă o singură *voinţă,* întrucât, în greceşte *voinţa* se spune *telesis,* noua erezie s-a numit ***monotelitism***. De aceea, împăratul Constantin Pogonatul convoacă al Vl-lea sinod ecumenic care stabileşte că în Iisus Hristos sunt două firi şi două voinţe neamestecate, neîmpărţite, neschimbabile şi nedespărţite, cea umană supunându-se celei divine. Cu acest sinod se încheie disputele hristologice.

Ultimul sinod ecumenic se ţine în 787, la Nicea, şi a tranşat, printre altele, problema cultului icoanelor,arătând că. acestora li se cuvinte *cinstire* şi *nu adorare* (cuvenită doar lui Dumnezeu). Venerarea se cuvine persoanelor reprezentate în icoane şi nu materiei icoanei.

O ultimă *erezie* clasică este ***pavlicianismul*** promovat , la jumătatea sec. VII, de Constantin. Puternic influenţat de gnosticismul maniheist, Constantin postula existenţa a doi Dumnezei: cel bun, creator al Ierusalimului ceresc şi cel rău, creatorul lumii şi al trupului omenesc (rele din această cauză). Trupul Mântuitorului a fost doar aparent. Apostolii, cu excepţia lui Pavel, şi ierarhia preoţilor au falsificat învăţătura lui. Constantin recomanda desfiinţarea ierarhiei Bisericii (fiecare creştin putând fi preot). Combate necesitatea cultului şi lăcaşurilor, recomandând rugăciunea în intimitate. Contrazicea cultul icoanelor, a tainelor (din care păstra doar botezul şi euharistia şi de la care reţine doar simbolul). Căsătoria era cea mai importantă taină şi, de aceea, era permisă şi între iude dintre cele mai apropiate etc.

Se condamna orice contact cu statul sau societatea. Pavlicianismul a subzistat pe toată perioada Evului Mediu sub forma ***bogumilismului*** (în Răsărit) şi a ***catharismului*** (în Apus).

2.4.3.2. APOLOGEŢI SI PATRISTI

In Răsărit, *Origen* (185-254) este autorul unui prim tratat de teologie creştină intitulat "Despre principii". De asemenea, el realizează o hermeneutică integrală a tuturor cărţilor Bibliei. A abordat toate componentele învăţăturii creştine. La Origen, Dumnezeu este absolut transcendent şi de natură spirituală. El este cunoscut de om prin lucrările şi nu în fiinţa sa. Intr-o primă fază, El creează fiinţele spirituale (loghiki), dotate cu liber arbitru. Pentru cele care au ales răul, Dumnezeu a creat lumea materială, ca topos al ispăşirii. Un mare efort a depus Origen în argumentarea faptului că răul nu este un atribut al materiei în sine şi că nu este de origine divină ci că el rezultă din reaua utilizare a liberului arbitru de către om. La el se mai întâlneşte şi ideea apocatastazei (prin care se înţelege starea în care sufletele păcătoşilor şi îngerii răi se vor curaţi în chinurile iadului şi se vor întoarce, împreună cu întreaga creatură, la Dumnezeu). Origen este primul mare teoretician si practician al hermeneuticii alegorice(cu semnificaţii mistice) a textului biblic. Al V-lea sinod ecumenic

(553) va condamna origenismul, mai precis subordinaţionismul lui, ideea preexistenţei sufletului, apocatastaza.

Un rol esenţial în stabilirea dogmei ortodoxe a îndeplinit *Sf. Atanasie cel* Mare (295-373) numit şi "Părintele ortodoxiei". D. Stăniloaie considera opera lui Atanasie drept "întemeierea teologică a credinţei creştine despre Sf. Treime şi despre legătura Ei iubitoare şi liberă cu lumea". El introduce conceptul de "deofiinţime" (omousios) care exprimă raportul Fiu-Tatăl. Prin acest concept se asigură atât transcendenţa lui Dumnezeu faţă de lume cât si unitatea şi iubirea interpersonală care explică crearea lumii din nimic. Prin "deofiinţime" Atanasie rezolvase problema Dumnezeului unic dar care se defineşte prin viaţa de iubire din El însuşi. Atanasie a fost cel mai important combatant împotriva arianismului. Această combatere a fost realizată pe baza unui origenism neoplatonist purificat de subordinaţionism. Origenismul concepea pe Dumnezeu ca "Cel ce este", ca un Dumnezeu viu prin comuniunea iubitoare liberă a persoanelor treimice. Această concepţie a avut puternice consecinţe soteriologice. Căci dacă Fiul nu ar fi fost "deofiinţă" cu Tatăl şi nu ar fi primit trup omenesc (la naşterea din Fecioară) atunci mântuirea omului nu ar fi posibilă întrucât Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca oamenii să se poată *îndumnezei* prin El. Conceptul de *theosis* (îndumnezeire) va face o strălucită carieră în teologia şi mistica creştină prin Grigore de Nyssa şi Pseudo-Dionisie Areopagitul.

Tot de la unele sugestii origeniene şi-au scris operele marii teologi capadocieni: *Vasile cel Mare, Grigore de Nazians* şi *Grigore de Nyssa.* Primul dintre ei oferă în "Hexaiemeron"(hermeneutica primei părţi a "Facerii") unul dintre cele mai profunde tratate de cosmologie creştină. In explicarea creării lumii, Vasile a folosit tradiţia filosofică greacă(ale cărei virtuţi le-a scos mereu în evidenţă). In polemica cu arienii (Eunomie), Vasile detaliază dogma Treimii conform căreia, lui Dumnezeu-Tatăl în aparţine în eternitate *nenaşterea;* Fiului (care este egal şi "deofiinţă" cu Tatăl) îi aparţine naşterea eternă din Tatăl; iar Duhului Sfânt(egal în dumnezeire cu Tatăl şi Fiul) îi aparţine *purcederea în veci* din Tatăl. Duhul sfânt are un rol esenţial înviata Bisericii, căci el revarsă harul divin prin intermediul Tainelor.

Al doilea mare capadocian, Grigore de Nazians, supranumit şi "Grigore Teologul", accentuează pe apofatismul cunoaşterii lui Dumnezeu. Despre El ştim doar că *este* dar nu şi cum *este* El în sine sau *ce* este El în sine. Prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ni s-a revelat spiritualitatea, nemărginirea şi unitatea(în fiinţă) a lui Dumnezeu, dar în *trei* ipostasuri. Continuând teologia Sf. Treimi a lui Vasile, Grigore de Nazians arată că cele trei ipostasuri au în comun: fiinţa, necrearea şi dumnezeirea. în timp ce Tatăl are, în specificitate, nenaşterea, Fiul naşterea din Tatăl în veci iar Duhul Sfânt *purcederea în veci* din Tatăl. Iar Fiul şi Sf. Duh au în comun faptul că provin din Tatăl.

Ultimul mare capadocian este *Grigore de* ***Nyssa,*** fratele lui Vasile. Opera sa capitala se intitulează "Marele discurs catiahetic". In primul rând, el încearcă o demonstrare şi o expunere raţională a dogmei Bisericii. Ştiinţele şi filosofia sunt, fiecare în felul ei, "un preambul al credinţei". Şi el abordează problema, greu de rezolvat ,a lui Dumnezeu *unic* dar *întreit* în persoane. Unicitatea, după Grigore de Nyssa, este în *esenţa* comună a celor trei ipostasuri. Interesantă este şi încercarea lui Grigore de a rezolva problema generării: cum poate esenţa divină (simplă, necorporală şi imuabilă) să producă o realitate compusă, corporală, schimbătoare? Pentru Grigore de Nyssa orice corp este o conexiune de calităţi ne-corporale (calitate, cantitate, culoare, formă, întindere, etc.). Este de acceptat, deci, că aceste

calităţi ne-corporale (care, prin conexiune, dau corpul) să fie de origine transcendentă, divină. Concepţia lui Origen despre "fiinţele spirituale" (create libere înainte de lume) a marcat antropologia lui Grigore de Nyssa. El considera că omul creat "după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" era *omul ideal,* a cărui esenţă este *raţiunea* şi care nu avea corp material. Prin păcat el cade din această stare de raţionalitate non-corporală în cea materială pentru ispăşire. Acest om căzut este *omul empiric.*

Capadocienii, în ansamblu, au preluat concepţia lui Origen despre *apocatastaza,* conform căreia *toate* se vor mântui, inclusiv Diavolul. Grigore de Nyssa insistă pe idealul "îndumnezeirii" prin cunoaşterea mistică sau extatică a lui Dumnezeu. Dar, în fond, extazul sau "vederea lui Dumnezeu" este o non-vedere (în sensul profan al cuvântului) căci fiinţa şi esenţa divină sunt necognoscibile şi non-exprimabile.

Ultimii doi mari teologi creştini din epoca patristică sunt *Pseudo-Dionisie Areopagitul* şi *Sf. Ioan Damaschinul.*

Primul este un autor, din sec. V, al tratatelor "Teologia mistică", "Numele divine", "Ierarhia cerească" şi "Ierarhia bisericească". In continuarea lui Grigore de Nyssa, Pseudo-Dionisie contesta capacitatea omului de a conceptualiza, determina sau atribui calităţi lui Dumnezeu. Adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu este unirea mistică cu El, sau "îndumnezeirea", un proces ontologic asemănător cu în-om-enirea lui Iisus Hristos. Dumnezeu este binele în condiţie absolută: de la El purcede numai bine. Răul este un alt nume al Neantului. El nu poate avea existenţă căci, dacă ar avea, ar trebui să se autonimicească. Recunoaştem, aici, ceva din concepţia despre rău a lui Plotin. De altfel, mulţi comentatori au subliniat neoplatonismul (filtrat prin origenism) al lui Pseudo-Dionisie. Unii au mers până acolo încât au afirmat că tratatul "Teologia mistică" nu ar fi decât un simplu comentariu la tratatul "Despre principii" al lui Origen. Mai remarcăm, la Pseudo-Dionisie, ideea că ierarhia Bisericii este în deplină corespondenţă cu cea cerească. In special prin Ioan Scoruş Eriugena, operele Areopagitului vor pătrunde în spiritualitatea apuseană şi vor influenţa mult mistica de aici.

In sfârşit, *Sf. Ioan Damaschinul* (m.749) a dat o vastă operă intitulată "Izvorul cunoaşterii" alcătuită din trei părţi:

- o istorie a ereziilor;
- o introducere filosofică, puternic marcată de aristotelism;
- o expunere a teologiei ortodoxe ("Dogmatica"), în fapt cel mai important text al Damaschinului.

"Dogmatica" a fost cunoscută şi foarte apreciată şi în Apus. Si pentru Ioan Damaschinul filosofia trebuie să furnizeze credinţei un aparat argumentativ mai ales în ceea ce priveşte problema existenţei lui Dumnezeu. Astfel, Ioan Damaschinul furnizează trei argumente în acest sens:

1) Tot ce este creat este schimbător, căci însăşi creaţia este o schimbare de la *non-existenţă* la *existenţă.* Deci dacă totul în lume este schimbător, înseamnă că torul este creat. De aici se deduce realitatea unui Creator al tuturor lucrurilor din lumea sensibilă.

2) Lumea este formată din elemente contrastante care nu ar putea să se conserve, care s-ar anula reciproc dacă nu ar exista o entitate atotputernică, dincolo de ele, care să le susţină.

3) Ordinea şi armonia lumii nu pot fi întâmplătoare ci create şi susţinute de un principiu trans-mundan.

*

In Apus, de departe cel mai important patrist este ***Fer. Augustin (354-430).*** Născut dintr-o mamă creştină, parcurge un itinerariu spiritual foarte sinuos (pe care îl descrie în ale sale "Confesiuni"). De la retorica şi filosofia tradiţională trece la maniheism, şi, mai departe, la scepticismul cel mai radical şi, apoi, la mistica neoplatonistă. Sub influenţa lui Ambrozie, episcopul Milanului (care, în epocă, a exercitat o influenţă spirituală şi chiar politică mai mare decât a Papei), Augustin trece, pentru totdeauna, la creştinism.

Opera lui este foarte complexă, structurându-se în mai multe componente: doctrina despre adevăr, viziunea despre legătura lui Dumnezeu cu lumea, antropologia şi concepţia despre "Cetatea lui Dumnezeu".

In combaterea scepticismului (ca atitudine gnoseologică dar şi etică), Augustin porneşte de la necesitatea soteriologică a posesiunii unui adevăr mai presus de orice îndoială. Adevărul, elaborat pe cale raţională, trebuie să fie o confirmare a credinţei, aşa cum aceasta din urmă este o întărire a raţiunii. Augustin postulează cooperarea credinţei cu raţiunea.

Adevărul, cel dincolo de îndoială, este conştiinţa de sine, este propria interioritate. îndoiala şi eroarea sunt simptomele existenţei subiectului cunoscător. Iată o prefigurare a concepţiei lui Descartes despre îndoială, cugetare şi existenţa subiectului cunoscător! Dar, la Augustin, adevărul sufletului individual nu poate exista fără un Adevăr care să-1 transceadă. Dumnezeu, deci, este garanţia oricărui adevăr individual dar şi fundamental oricărei existenţe şi izvorul oricărui bine. Din şi prin atotputernicia Lui, El creează lumea din nimic. Sub clare influenţe (neo)platoniste, Augustin plasează în Dumnezeu "raţiunile eterne", ideile sau formele tuturor formelor din lume. Aceste Idei-arhetip sunt Logosul sau Fiul lui Dumnezeu. Şi Augustin crede, ca şi Origen, că Dumnezeu a creat întâi îngerii(dintre care unii, păcătuind, s-au făcut *demoni)* şi apoi lumea. De asemenea, pe linia *Corpusului Areopagitic,* el defineşte răul ca neant, ca privaţiune de existenţă, căci ceea ce este radical opus lui Dumnezeu (Binele absolut) nu poate avea existenţă.

In viziunea augustiniană, Providenţa divină se identifică cu o "creaţie continuă" a lumii fără de care aceasta s-ar reîntoarce în neantul din care Dumnezeu a adus-o la existenţă.

Apogeul lumii create este omul, un adevărat microcosmos. De aceea, mântuirea lumii este identică şi necondiţionată de cea a omului. Omul este o unitate psiho-somatică, sufletul fiind necorporal şi creat de Dumnezeu odată cu naşterea trupului. Sufletul este nemuritor pentru că el participă la raţiunea divină.

Necesitatea mântuirii rezultă din păcatul lui Adam care a antrenat întreaga omenire. Pecabilitatea face parte din *natura* omului. El nu se poate sustrage păcatului. Această idee a lui Augustin ar contrazice, însă, *libertatea* şi, în consecinţă, *responsabilitatea* omului pentru propria sa mântuire. Pentru a rezolva această contrazicere, Augustin admite libertatea şi responsabilitatea protopărinţilor.

Chiar dacă răul(care rezultă din utilizarea rea a liberului arbitru) este *neant,* el are totuşi rolul de a pune în evidenţă măreţia Binelui divin. Harul divin este absolut necesar şi singura condiţie a mântuirii. Aşa cum am văzut, Augustin a promovat ideea predestinării.

In strânsă legătură cu antropologia şi soteriologia stă şi concepţia lui Augustin despre istorie şi despre cetate. "Cetatea lui Dumnezeu" este Biserica în care sunt cuprinşi cei predestinaţi. Ceilalţi alcătuiesc "cetatea pământească". Augustin nu părăseşte, după cum se vede, conceptul antic de *polis,* dar, la el, cetatea nu se mai defineşte ca provenind dintr-un

acord juridic sau dintr-o comunitate de interese. "Cetatea pământească", operă a diavolului, este destinată catastrofei şi omul trebuie să se elibereze de ea. Concepţia politică augustiniană a alimentat conflictul dintre Biserică şi Stat în Apus, conflict definitoriu pentru întreg Ev Mediul din această zonă.

2.4.3.3. AVENTURA SCOLASTICII

Termenul "scolastică" desemnează şi o perioadă în istoria cugetării universale dar şi o manieră în care s-a desfăşurat şi s-a expus teologia şi filosofia în Evul Mediu apusean.

In tratatul lor de "Istorie a filosofiei", P. Janet şi G. Seailles arată că prima caracteristică a "scolasticii" este abuzul de *autoritate* iar a doua abuzul de *silogistică.* Prima se referă la convingerea scolasticilor că adevărul se află întreg în Biblie şi în operele primilor cărturari creştini. Problema este de a degaja şi expune acest adevăr. A doua caracteristică ar rezulta din misiunea asumată de scolastici de a concilia exigenţele credinţei cu filosofia tradiţională. Prin procedeele logice se încerca deducerea consecinţelor teologice şi practice ale dogmelor acceptate fără nici o discuţie.

Aceiaşi autori citaţi mai sus împart scolastica în trei mari etape:

- prima marcată de platonism în care credinţa şi raţiunea aproape se confundă; cei mai importanţi reprezentanţi sunt Ioan Scoruş Eriugena şi Anselm din Canterbury;

- a doua este legată de sec. XIII în care aristotelismul devine dominant; raţiunea trebuie să apere adevărul credinţei; acum trăieşte şi creează cel mai mare teolog si filosof apusean: Toma din Aquino;

- a treia perioadă este cea de decadenţă în care se denunţă acordul dintre raţiune şi credinţă. Este o perioadă de renaştere a misticii şi de pregătire a Reformei.

Cam la limita între prima şi a doua perioadă trebuie semnalate operele filosofilor arabi şi evrei.

"Cearta universaliilor'. Problema este clar formulată de *Porfir* in "Introducerea la *Categoriile* lui Aristotel"(traduse de Boethius). Ideile noastre generale (om, animal, copac, etc.) sunt:

1) realităţi în afara subiectului care operează cu ele?

sau

2) ele nu există decât în şi prin lucrurile individuale pe care le desemnează?

Curentul de gândire care a adoptat primul răspuns s-a numit *realism* iar celălalt *nominalism.* Cei mai importanţi reprezentanţi ai realismului au fost *Ioan Scotus Eriugena* (sec. IX) şi *Anselm din Canterbury* (sec. XI). *William Ockham* (sec. XIV) a ilustrat cel mai bine nominalismul.

Pe parcursul Evului Mediu s-au articulat şi soluţii intermediare precum:

- *realismul moderat* al lui Toma din Aquino conform căruia "universaliile" există în lucruri ca esenţă a lor, ca general concret şi nu abstract (undeva în afara sau deasupra lucrurilor);

- *conceptualismul* lui Abelard conform căruia "universaliile" există în intelect, ca sensuri logice ale lucrurilor.

Ioan Scotus Eriugena (810-881) venea la curtea regelui francez Carol cel Pleşuv din Irlanda, ţară care nu cunoscuse invaziile barbarilor şi în care se păstrase mai bine legătura cu spiritualitatea grecilor antici. El este traducătorul în latină al lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. A suferit, de asemenea, influenţe origeniste şi augustiniene. Cea mai importantă scriere a sa este "Despre împărţirea naturii". Unii comentatori definesc concepţia lui (care identifică religia cu adevărata filosofie) drept un neoplatonism creştin. In problema "universaliilor", Eriugena consideră că ideile există în Dumnezeu ca arhetipuri ale lucrurilor sensibile care emană, de la general la particular, din Dumnezeu. Sub influenţa (fie şi indirectă) a lui Plotin , Eriugena crede că există două procese eterne în realitate:

- desfăşurarea unităţii divine în multiplicitatea lucrurilor *(resolutio);* -"îndumnezeirea" lumii prin întoarcerea ei în Dumnezeu (deificatio) Cunoaşterea lui Dumnezeu este o *teofanie,* o iluminare mistică.

In ceea ce priveşte "împărţirea " naturii, Eriugena oferea următoarea soluţie:

- Dumnezeu sau natura necreată care creează;

- Logosul sau Fiul lui Dumnezeu (totalitatea arhetipurilor) sau natura creată care creează;

- natura creată care nu creează adică lumea lucrurilor sensibile;

- natura necreată dar care nici nu mai creează adică Dumnezeu după "îndumnezeirea" creaturii.

Acest ciclu al divinităţii la Ioan Scotus Eriugena prefigurează întrucâtva viziunea lui Hegel despre ciclurile Ideii pure spre Spiritul Absolut.

Anselm din Canterbury (1033-1109) este considerat primul mare teolog scolastic care (subordonând total raţiunea credinţei) dă o expunere raţională a dogmelor. Acestea nu numai că pot fi înţelese raţional dar această înţelegere este absolut necesară. Dacă raţiunea eşuează uneori în explicarea credinţei, nu aceasta din urmă este vinovată ci raţiunea. Anselm este un realist radical în problema "universaliilor". Aceasta se vede din argumentul său ontologic în demonstrarea existenţei lui Dumnezeu prin care el deducea existenţa din faptul gândirii.

O lucrare importantă a lui Anselm este "Cum a devenit Dumnezeu om?" în care încearcă să explice miracolul întrupării Logosului divin. Dumnezeu este nemărginit. Tot aşa este şi vina omului care a păcătuit faţă de Dumnezeu. De aceea şi pedeapsa va trebui să fie veşnică. Numai că o astfel de pedeapsă ar contrazice dreptatea divină. De aceea Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, dar absolut lipsit de păcate, care îşi asumă şi răscumpără prin sacrificiul suprem toate păcatele umanităţii.

Această concepţie s-a numit teoria *satisfacţiei* divine care stă la baza teologiei catolice.

Filosofi arabi

Apariţia filosofiei arabe s-a explicat şi prin asimilarea de către arabii musulmani a culturii şi spiritualităţii popoarelor cucerite. De exemplu, la curtea califului de Bagdad, Harun al Raşid, cei mai preţuiţi educatori erau creştinii nestorieni. întreaga mişcare filosofică arabă începe cu traducerea în arabă a celor mai importanţi filosofi greci (mai ales Platon, Aristotel şi unii neoplatonişti)

Al Kindi (sec. IX) este primul filosof arab, influenţat de neoplatonism cu care a încercat să demonstreze dogmele Coranului.

Al Farabi (sec. LX-X) se apropie de Aristotel şi de soluţia acestuia (anticipatoare a nominalismului) a problemei "universaliilor".

Ibn Şina sau ***Avicena*** (980-1038) dă o soluţie mai aparte acestei probleme, soluţie care va influenţa pe Toma din Aquino. Pentru ***Ibn Şina*** ideile sunt mai întâi în intelectul divin. Apoi ele sunt trecute în lucruri şi, mai departe, sunt apropiate cognitiv de om.
Ultimul mare filosof arab răsăritean,

Al Ghazali (1059-1111) condamnă contradicţiile şi scepticismul ştiinţei care nu pot fi vindecate decât prin "credinţă".

Cel mai important filosof arab apusean, ***Ibn Rosd*** sau *Averroes* (1126-1198), este cel mai fervent aristotelist arab. El va exercita o puternică influenţă asupra filosofiei Apusului. El combate ideea nemuririi sufletului individual. Nemurirea este atributul doar al sufletului general-uman (un fel de intersubiectivitate ca la Husserl, mult mai târziu) care este identic la toţi oamenii. De asemenea, Averroes a formulat celebra teorie a "dublului adevăr" conform căreia există un adevăr religios pentru cei mulţi şi unul filosofic pentru cei iniţiaţi. Cele două adevăruri pot uneori să nu corespundă. Pentru o conciliere, el recomandă o hermeneutică alegorică a Coranului. Teoria **dublului adevăr** va fi condamnată şi de arabi şi de creştini dar valorificată, mai târziu, de renascentişti.

Franciscani si dominicani

Ordinul călugărilor franciscani este înfiinţat în 1209 de Sf. Francisc din Assisi iar cel al dominicanilor în 1215 de Sf. Dominic. Cele două ordine vor contribui esenţial la evoluţia filosofiei şi teologiei în Evul Mediu.

Franciscanii încercau să continue tradiţia lui Augustin (şi, indirect, pe cea neoplatonistă). Ei nu făceau mare diferenţă între filosofie şi teologie şi îşi propuneau sesizarea (măcar) a imaginii lui Dumnezeu. In revanşă, dominicanii separau radical teologia revelată de filosofia care se originează în experienţa sensibilă şi se foloseşte de raţiune.

Sf. Bonaventura (1221-1274), pe numele său adevărat Giovanni Fidanza din Toscana, este cel mai important reprezentant al franciscanismului filosofico-teologic. Pentru el, filosofia trebuie să se integreze in elanul lui Dumnezeu. Ea face tranziţia între stabilitatea simplei credinţe şi contemplarea lui Dumnezeu. Atât raţiunea cât şi credinţa şi contemplarea rezultă dintr-un har divin.

Filosofia sau ştiinţa (în general) n-au nici un rost dacă îşi propun să cunoască lucrurile în ele însele. Pentru Bonaventura, toate lucrurile din lumea înconjurătoare nu sunt decât *semne,* expresii, imagini sau umbre ale esenţei divine. Nu numai Biblia ci şi întreaga natură este o carte care ascunde în ea un semn divin.

Adevărata filosofie trebuie să abordeze trei mari probleme:

- Dumnezeu-cauză exemplară;
- Dumnezeu-cauză eficientă;
- Dumnezeu-cauză finală.

În viziunea lui Bonaventura, existenţa lui Dumnezeu este o evidenţă pentru suflet (identificat, aici, cu intelectul) care, cunoscându-se pe sine, se cunoaşte ca *imagine* a lui Dumnezeu şi care, de asemenea, cunoscând lucrurile imperfecte, compuse şi mobile sesizează tocmai prin această cunoaştere, acea fiinţă perfectă, simplă şi imuabilă. Metafizica (în sens aristotelic) are ca obiect de studiu pe Dumnezeu-cauză exemplară. Ideile (în sens platonician) au o existenţă obiectivă. Mai mult, această lume a ideilor nu este o componentă a creaturii ci este chiar Dumnezeu. Spre deosebire de Plotin, Bonaventura nu concepe această lume a ideilor ca inferioară principiului originar sau ca intermediară între acest principiu şi lumea sensibilă. Pe de o parte diferenţa ontologică între Dumnezeu şi creatură este radicală şi, pe de altă parte, sufletul uman se poate întoarce la Dumnezeu.

Bonaventura face o distincţie clară între Dumnezeu ca şi cauză exemplară(adică depozitar al modelelor ideale ale tuturor lucrurilor sensibile) şi Dumnezeu ca şi cauză eficientă(creatoare) care, din infinitatea de lumi posibile, alege pe una anume pentru a fi creată după criterii necunoscute omului. El respinge ideea că Dumnezeu a creat cea mai bună dintre lumile posibile. Şi aceasta pentru că acest "cea mai..." ar însemna o "constrângere", o încălcare a libertăţii absolute a lui Dumnezeu. Iar, pe de altă parte, în registrul ontologic al creaturii, întotdeauna există posibilitatea "mai binelui" sau a "mai bunului".

Este, realmente, fascinant .paradoxul doctrinei lui Bonaventura conform căruia, în domeniul creaturii, totul este făcut pentru a fi semn al existenţei şi activităţii lui Dumnezeu şi, pe de altă parte, pentru a bloca orice confuzie cu divinitatea. Lumea este şi iradiere divină dar şi postulare a deficienţei ontologice a creaturii. Această definiţie se manifestă prin *multiplicitatea* creaturii şi prin *hilemorfismul* acesteia. Căci, în domeniul creaturii, nu există nici o formă fără suport material. Acest destin este aplicat chiar *îngerilor.*

*

Cei mai importanţi gânditori dominicani din sec. XIII sunt, fără îndoială, *Albert cel Mare* (1206-1280) şi Toma *din Aquinno* (1225-1274). Albert scrie comentarii amănunţite la toate tratatele importante ale lui Aristotel în care intercalează şi idei proprii asupra temelor abordate de Aristotel sau asupra unora ignorate de acesta. Albert mai scrie şi tratate teologice şi mistice sub influenţa lui Pseudo-Dionisie. Pentru "doctor universalis" (cum a fost numit Albert pentru vastitatea preocupărilor sale intelectuale), aristotelismul nu era o doctrină oarecare printre altele ci Filosofia însăşi. Albert împarte, şi el, filosofia în trei mari capitole:

- logica(filosofia raţională);
- filosofia *reală,* care analizează componentele realităţii care nu sunt opera omului;
- *morala* care abordează tocmai domeniul acţiunilor umane.

El distinge foarte clar filosofia de teologie prin faptul că prima se foloseşte de metodele silogistice de demonstrare şi expunere iar a doua se bazează pe *credinţă.* Toate adevărurile credinţei (nedemonstrate) au o valoare relativă pentru filosofie. Dar, în ciuda postulării acestei diferenţe, Albert cel Mare îşi propune concilierea(în scopul potenţării reciproce) a filosofiei cu teologia.

In problema demonstrării existenţei lui Dumnezeu, Albert este adeptul argumentelor cosmologic şi cazual, întrucât acestea pornesc de la o oarecare experienţă mai degrabă decât de la date a priori. Faptul că lumea a fost creată de Dumnezeu printr-un act de absolută

libertate explică, după Albert, diversitatea şi multiplicitatea lumii, în contrast cu unicitatea cauzei creatoare.

întrucât *fizica* se ocupă cu ceea ce există deja, este superfluă căutarea unor argumente fizice ale creaţiei lumii de către Dumnezeu, căci problema creaţiei se pune lui Dumnezeu înainte de existenţa lumii. Creaţia, deci, este obiectul revelaţiei şi nu al filosofiei.

Albert respinge concepţia bonaventuristă despre natura hile-morfică a tuturor entităţilor create. El nu acceptă hilemorfismul fiinţelor spirituale sau al sufletului uman. Sigur că omul are şi o natură corporală dar el se deosebeşte de celelalte creaturi prin sufletul său care are o natură non-materială.

Pe urmele lui Aristotel, Albert păstrează distincţia dintre intelectul potenţial care trebuie actualizat prin ridicarea de la sensibil la inteligibil şi intelectul actualizat care este numit "intelectus adeptus" şi este format din datele şi ideile dobândite prin studiu.

In viziunea lui Albert, liberul arbitru reprezintă capacitatea de a alege între alternativele oferite de raţiune.

Opera lui Albert a fost nu numai o reactualizare a aristotelismului ci şi o enciclopedie a ştiinţelor elaborate de antichitatea greacă şi orientală.

Toma din Aquino (1225-1274) este cel mai important filosof şi teolog medieval şi, probabil, unul dintre cei mai mari din întreaga istorie a gândirii. Născut într-o familie de nobili, se călugăreşte, devine discipol al lui Albert cel Mare şi predă la Universitatea din Paris. A scris o vastă operă teologică şi hermeneutică. Cea mai celebră scriere este "Suma teologică".

Principalele obiective ale travaliului filosofico-teologic tomist au fost:

- sistematizarea adevărurilor credinţei;
- adaptarea în registrul creştin al lui Aristotel.

In ceea ce priveşte raportul dintre raţiune şi credinţă, Toma concepe acest raport ca imul static, pornind de la deosebirea dintre adevărurile *filosofice* (accesibile inteligenţei umane) şi cele ale *credinţei* (care depăşesc capacităţile inteligenţei) şi de la imposibilitatea unei progresii de la unele la altele.

In materie de credinţă, raţiunea poate doar să tragă concluziile din datele revelaţiei.

Spre deosebire de Bonaventura, la Toma lucrurile nu sunt semne ale activităţii divine ci doar *efecte* ale acestei activităţi. Cu mijloacele relative ale raţiunii, parcurgem drumul de la efecte la cauză pe care nu o percepem în sine ci doar în relaţia ei cu efectele.

E. Brehier este de părere că Toma, prin postularea unei asemenea relaţii între raţiune şi credinţă, a suprimat un principal izvor de meditaţie filosofică. Până la el, contradicţia declarată dintre cele două elemente preducea eforturi deosebite în vederea realizării unui acord, eforturi generatoare (după Brehier) de gândire filosofică. Pentru Toma, un adevăr nu trebuie să se opună altui adevăr. Raţiunea nu trebuie să contrazică credinţa şi nici invers. Dar inteligenţa şi raţiunea sunt relative şi când adevărul lor îl contrazice pe cel al credinţei avem de-a face cu cel mai sigur simptom al erorii raţionale.

Toma vorbeşte de *filosofie* ca de o *sevă a teologiei* întrucât teologia domină filosofia, considerată ca incapabilă de a demonstra ceea ce este contrar credinţei. In acest sens este inutil efortul de a realiza un acord între cele două adevăruri.

Dar, în aceeaşi ordine de idei, dacă Toma concepe o discontinuitate între adevărul *raţional* şi cel al *credinţei,* totuşi el postulează o continuitate obiectivă a realităţilor reflectate de cele două tipuri de adevăr. In acest sens, dacă procesul cognitiv poate reflecta (fie şi parţial) realitatea şi dacă această realitate are acelaşi creator şi susţinător, atunci înseamnă că trebuie să existe o punte de legătură între ceea ce rezultă din raţiune şi ceea ce ne este dat prin credinţă.

Aristotelismul structural şi definitoriu al lui Toma se vede cel mai bine în sistemul probelor existenţei lui Dumnezeu, toate preluate din scrierile Stagiritului.

Prima probă este luată din cartea a VIII-a a "Fizicii". Tot ce este mişcat este mişcat prin altceva; acest motor este fie mişcat şi el, fie imobil; dacă este imobil am obţinut ceea ce căutam, adică un prim motor imobil pe care îl putem numi Dumnezeu; dacă el este mişcat, el este astfel prin altceva şi, tot aşa, trebuie să mergem la infinit (ceea ce este absurd). De aceea trebuie să acceptăm ideea primului motor imobil.

A doua probă este preluată din cartea a II-a "Metafizicii". In orice ordine a cauzelor eficiente, primul termen este cauza celui mediu, iar cel mediu este cauza ultimului termen, acceptând posibilitatea că avem o mulţime de termeni medii. Dar dacă suprimăm cauza se suprimă şi efectul ei. Deci, dacă primul termen este suprimat, nici cel mediu nu mai poate fi cauză pentru altceva. Pe de altă parte, dacă procedăm la infinit în şirul cauzelor eficiente, nici una din ele nu este prima: deci toate celelalte, care sunt termenii medii, vor fi suprimate, ceea ce este aberant. Deci trebuie să presupunem o primă cauză eficientă care este Dumnezeu.

A treia probă (în acelaşi spirit aristotelic) porneşte de la constatarea naşterii şi caracterul coruptibil al lucrurilor. Din faptul coruptibilităţii lor deducem că ele sunt doar posibile, în sensul că este un timp în care ele au fost aduse la fiinţă de o fiinţă deja existentă. Dar dacă toate fiinţele ar fi doar posibile, înseamnă că a fost un moment în care nici una nu a existat. Dar dacă nimic nu exista, este imposibil ca unele dintre aceste fiinţe să înceapă să existe. Trebuie, deci, să presupunem o fiinţă necesară în sine, numită Dumnezeu.

A cincea probă, folosită şi de Ioan Damaschinul şi de Averroes, provine din cartea a II-a a "Fizicii". Este imposibil ca lucruri contrare şi discordante să coexiste şi să concorde într-o singură ordine decât graţie providenţei unei fiinţe care atribuie tuturor şi fiecăruia tendinţa spre un scop determinat. Ori, noi observăm, în lume, lucruri de natură diferită care concordă între ele intr-o ordine unică şi aceasta foarte des. Trebuie deci să acceptăm existenta unei fiinţe prin a cărei providenţă este generată lumea.

In cadrul acestui sistem de probe, E. Brehier surprinde totala absenţă a sentimentului religios, a raporturilor dintre individul uman şi Dumnezeu. Teologia creştină preia, astfel, în totalitate structura "Fizicii" şi a "Metafizicii' aristotelice.

In domeniul cosmologiei, Toma acceptă creaţia *ex nihilo.* Pe urmele lui Augustin, el susţine că providenţa divină este, de fapt, o "creaţie continua . Ţinând seama că *pământul* este rezidenţa omului (culmea creaţiei) şi scena patimilor Mântuitorului, el este în centrul Universului. In jurul Pământului se rotesc sferele planetare şi bolta stelelor fixe în urma unui impuls primit de la îngeri. In zonele de deasupra lunii există o lume eternă şi necoruptibilă. Lumea sublunară este coruptibilă şi pieritoare. In această lume sensibilă, *formele* lucrurilor sunt subordonate formelor suprasensibile, divine.

Şi în morală, Toma este profund aristotelic. De la autorul "Eticii nicomahice", el preia distincţia dintre virtuţile *etice* sau practice (curajul, cumpătarea, dreptatea şi înţelepciunea) şi

cele *dianoetice* sau teoretice (contemplarea esenţei divine). El mai adaugă, însă, şi trei virtuţi *teologice* (credinţa, iubirea şi speranţa) sădite în noi de Duhul Sfânt.

Toma ocupă un loc important şi în istoria ideilor politice. In acest domeniu, mergând pe urmele lui Augustin, Toma afirma superioritatea "Cetăţii lui Dumnezeu" în raport cu statul lumesc. Actele principiilor trebuie să fie subordonate influenţei (cel puţin spirituale) a Papei. Cu toate acestea, Toma depăşeşte augustinismul politic. Sub inspiraţia lui Aristotel, Toma valorifică statul lumesc, încetând în a-1 mai considera, ca Augustin, o operă a diavolului, ci o operă omenească ce trebuie, în permanenţă, perfecţionată. Tot Toma este cel care înţelege ştiinţa politică nu atât ca artă a guvernării cetăţii, ci ca o teorie a practicării puterii de către Principe, prefigurând, oarecum, opera lui N. Machiavelli.

Treptat, după mari tensiuni, tomismul va fi acceptat ca doctrină a întregului ordin dominican. In sec. XVI, ordinul *iezuiţilor* (constituit ca braţ înarmat al Contra-Reformei) avea, printre alte caracteristici, respectarea scrupuloasă a doctrinei tomiste. De asemenea, M. Florian considera "Divina Comedie" a lui Dante ca o "transfigurare poetică a tomismului" In periplul său prin *lumea de dincolo,* Dante îl găseşte pe Toma din Aquino în prima cunună luminoasă a spiritelor de teologi şi filosofi din cerul al patrulea.

Tomismul se menţine în vigoare şi în plină Renaştere, în universităţile conduse de iezuiţi şi prin opera lui Suarez.

In 1879, prin enciclica *Aeterni Patris*, Papa Leon al XIII-lea proclamă tomismul drept "cea mai bună şi singura filosofie îngăduită catolicilor". După modelul concilierii tomiste dintre creştinism şi aristotelism, Leon al XIII-lea va recomanda reconcilierea dintre teologie şi ştiinţă. Pe aceste baze apare curentul filosofic contemporan numit *neotomism,* articulat mai ales în Franţa, Italia, Belgia, Olanda şi Germania.

Ca reacţie la monopolul tomist în lumea catolică va apare o orientare numită *modernistă* (Loisy şi Tyrrel etc.), sever atacată de ierarhia Bisericii Romano-Catolice.

*

In secolul XIII cea mai puternică reacţie împotriva tomismului este realizată *de Duns Scotus,* născut în anul morţii lui Toma (1274) şi mort la numai 36 de ani (1308). A predat la Oxford, Paris şi Koln şi a fost numit "doctor subtilis". Se remarcă mai ales prin vigoarea critică şi analitică. De aceea a fost considerat cel mai periculos demolator de autorităţi înainte de Renaştere. Unii comentatori au riscat o comparaţie între criticismul scotist si cel kantian. Cert este că lupta dintre tradiţiile tomistă şi scotistă va duce la ruina finală a scolasticii.

Duns Scotus insistă pe distincţia dintre teologia *naturală* şi cea *revelată,* acordând un câmp de acţiune covârşitor celei din urmă. De aceea adevărurile promovate de Biserică trebuie crezute ca atare şi nu abordate prin puzderia de argumente silogistice. Dacă dogma Bisericii nu câştigă nimic prin aportul raţiunii, acest fapt se explică prin slabele puteri ale raţiunii şi nu ale dogmei.

Duns Scotus nu este ostil lui Aristotel, dimpotrivă, şi el urmăreşte "creştinarea" acestuia, dar numai printr-un filtru neoplatonist şi arab.

In problema *universaliilor* el acordă existenţă formală *ideilor generale* pe care le clasifică în *esenţe:*

- generice;
- specifice;
- individuale

Observăm că, spre deosebire de Toma (la care *materia* lucrurilor era elementul care le dă *individualitate),* Duns Scotus socoteşte *forma* ca principiu de individualizare, prin care un lucru este tocmai *acest* lucru. Discipolii lui Duns vor numi această *formă* individualizantă cu termenul latinizat de "haecceitate" (calitatea de a fi "acesta...").

In domeniul antropologiei şi psihologiei, Duns acordă un rol mai important *voinţei* decât *inteligenţei* (invers ca la Toma). Voinţa acţionează autonom, printr-o spontaneitate absolută. Pe această bază, Duns este promotorul ideii *liberului arbitru.*

In sfârşit, ultimul mare scolastic este *William* Occam (1280-1349), franciscan şi discipol al lui Duns Scotus. A fost supranumit "doctor invincibilis".

In spinoasa problemă a raportului credinţă-raţiune, Occam este foarte apropiat de teoria "dublului adevăr", considerând că dogmele sunt adevărate pentru credinţă dar exterioare obiectului de studiu al raţiunii. Nici o dogmă nu poate fi argumentată raţional; nici chiar existenţa lui Dumnezeu. Aceasta este absolut sigură pentru credinţă. Această viziune a lui Occam a fost numită "scepticism teologic" şi a fost considerată ca un simptom al crizei scolasticii.

Raţiunea, deci, care nu are competenţă în domeniul credinţei, trebuie să se îndrepte către *natură.* In această natură, Occam sesizează doar entităţi *individuale.* "Universaliile" sau ideile generale sunt, pentru el, doar *nume* sau *semne* ale acestor entităţi. Omul greşeşte transferând aceste *nume* în "realităţi" care ar exista în afara sau deasupra lucrurilor particulare. Deci, după o perioadă lungă de dominaţie a realismului, Occam readuce în actualitate *nominalismul.*

Principala consecinţă gnoseologică a nominalismului este, la Occam, *empirismul* conform căruia singura cunoştinţă posibilă este cea realizată prin simţuri. Nu este întâmplător că nominalismul empirist al lui Occam va deschide drumul empirismului modern englez, strălucit formulat de galeria de filosofi englezi care începe cu Fr. Bacon şi se încheie cu D. Hume. De asemenea, occamismul va încuraja filosofic avântul deosebit al ştiinţelor moderne.

Ţinând seama că lucrurile exterioare le cunoaştem prin mijlocirea simţurilor, cunoaşterea lor este relativă. Cea mai sigură este cunoaşterea stărilor sufleteşti interioare, percepute nemijlocit. Ca şi la Duns, la Occam sufletul este dominat de *voinţă* şi nu de inteligenţă. Această preeminenţă a voinţei în sufletul uman este congruentă cu voinţa constructivă a lui Dumnezeu prin care Acesta a creat lumea. Si normele morale sunt impuse prin voinţa discreţionară a lui Dumnezeu. Dacă El ar fi voit ceea ce astăzi este râu, acest rău ar fi fost, realmente, Binele.

2.4.3.4. SPIRITUALITATEA MEDIEVALĂ POST-SCOLASTICĂ

Câţiva mistici apuseni. Secolele de dominaţie a speculativismului scolastic vor atrage, prin reacţie, după ele, o revigorare a trăirilor mistice, reflectate in câteva opere de răsunet.

La graniţa dintre secolele XIII şi XIV trăieşte şi creează *Meister Eckhart.* El elaborează o vastă operă scrisă atât în latină cât şi în germană. In această operă se amestecă motivele panteiste cu dualismul tomist, accentele eretice cu limbajul scolastic. Sistemul său mistic este originat în câteva premise ontologice inedite. Dumnezeu nu a creat lumea înaintea acesteia, în sensul că El nu a preexistat lumii. Crearea lumii este continuă, ea a avut, are şi va avea loc într-un *etern prezent.* De asemenea, Eckhart identifică existenţa cu Dumnezeu şi afirmă că El a creat totul din nimic nu pentru a rămâne în afara acestui tot. Aici, unii comentatori au sesizat elemente de panteism. Dar nu in sensul că Dumnezeu există în lume, ci că elementele componente ale lumii există numai *în* şi *prin* Dumnezeu. Cu toate acestea, se pare că este vorba de un panteism aparent, întrucât Eckhart arată că aceste elemente există în Dumnezeu în *esenţa* lor, în ceea ce le este comun, adică prin ideile a căror întrupare sunt ele. Toate aceste idei constituie logosul divin sau Fiul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, concepţia lui Eckhart despre Treime are o coloratură epistemologică, deoarece Dumnezeu-Tatăl este conceput ca subiect cunoscător, Fiul ca obiectul de cunoscut iar Duhul Sfânt ca ipostas al iubirii şi al legăturii dintre subiect şi obiect. Dacă aceste raporturi sunt a-spaţiale şi a-temporale, Dumnezeu se manifestă şi în cadrele spaţio-temporale sub forma componentelor sensibile şi multiple. Toate acestea nu sunt decât neant, iluzie, aparenţă şi sunt adevăratul izvor al păcatului.

Dar în această pluralitate sensibilă (izvor ontologic al păcatului) este o entitate de esenţă divină prin care întreaga creatură se poate desprinde de multiplicitate şi să se întoarcă la unitatea divină. Este vorba de *suflet.* El este *nematerial* dar, temporar, este legat de corp. Calea prin care sufletul îşi îndeplineşte misiunea soteriologică este *cunoaşterea.* Aceasta are trei etape de realizare:

- sensibilitatea;
- raţiunea;
- supra-raţiunea (intuiţia sau "scânteia").

Prima treaptă este înşelătoare, a doua este insuficientă. Abia a treia este veritabilă. Prin sensibilitate percepem lucrurile ca atare, prin raţiune prindem *ideile* care subsumează aceste lucruri iar prin suprarațiune ne desprindem de lucruri înspre unirea cu Dumnezeu. Prin acest proces (identic cu "îndumnezeirea") se accede la unitatea divină. Abia acum se trece de la neantul multiplicităţii la existenţa veritabilă. Sunt evidente, aici, influenţele neoplatoniste, filtrate prin scrierile lui Pseudo-Dionisie.

Continuatorii minori ai lui Eckhart sunt *Johann Tauler* şi *Heinrich Suso* (sec. XIV). In istoria misticii germane medievale trebuie consemnate şi "Teologia germană", text cu autor necunoscut, precum şi "Urmarea lui Hristos", probabil de Tomas a Kempis (sec. XV).

2.4.3.4. SEMNIFICAŢIA FILOSOFICA A REFORMEI RELIGIOASE

În faza iniţială, în plan ideatic, Reforma s-a confundat cu resurecţia misticii ca reacţie la închistarea scolasticii şi la formalismul cultului catolic.

Preeminenţa misticii şi anti-aristotelismul par a fi coordonatele esenţiale ale doctrinei protestantismului.

Martin Luther (1483-1456) publică şi comentează textul "Teologiei germane" căruia îi recunoaşte precaritatea stilistică şi filosofică dar îi subliniază superioritatea în registrul "înţelepciunii divine". El mai recunoaşte ca principale izvoare Biblia şi opera lui Augustin. De asemenea, motivele eckhartiene sunt evidente la Luther. Inferioritatea creaturii rezultă din ***alteritatea*** ei în raport cu adevărata *existenţă (Dumnezeu).*

Asemenea lui Eckhart, Luther motivează cunoaşterea soteriologic desprinzând-o de componenta creaturală. In *Teologia germană* scrie: "Atunci când iese creatura, intră Dumnezeu." Cea mai importantă operă teologică a lui Luther este "Micul tratat despre libertatea creştină" (1520). Aici afirmă el şansa mântuirii doar prin credinţă, aproape indiferent de faptele comise, de ştiinţă sau raţiune. In viziunea lui Luther, prin credinţă se ajunge la *atingerea* lui Dumnezeu dar nu la *identificarea* cu El.

Cel care oferă Reformei religioase o structură filosofică mai consistentă este ***Philipp Melanchton*** (1497-1560). Acesta structură a fost alcătuită prin părăsirea uneia dintre premisele ideaticii protestante: anti-aristotelismul. Melanchton recunoaşte necesitatea preluării filosofiei aristotelice pentru o întemeiere dogmatică a lutheranismului. S-a apreciat că recursul lui Melanchton la Aristotel ar fi fost indiciul unei trăiri inautentice a noului spirit religios.

Adversar al ideii de *liber arbitru,* Melanchton afirmă predestinarea şi harul divin (ca şi condiţii *sine qua non* ale mântuirii). De asemenea, el promovează *fapta interioară* în defavoarea actului realizat în exterior.

Orice act exterior este producător de păcat. De aceea, mântuirea se obţine numai prin credinţă (umană) şi har divin.

Un continuator raţionalist-umanist al lui Luther este ***Ulrich Zwingli*** (1484-1531). El vine cu o notă mai pronunţată de raţionalism şi cu influenţe puternice dinspre umanismul laic al epocii.

Pe linia contestării ierarhiei Bisericii şi a Tradiţiei, Zwingli proclamă (şi el) Biblia drept unica autoritate în Biserică.

Pentru Zwingli, *păcatul originar* a fost dorit de Dumnezeu pentru că, prin pedeapsă, să-şi manifeste *măreţia.* El promovează *predestinaţionismul* şi ideea conform căreia mântuirea se obţine numai prin credinţă. Păstrând dintre taine numai Botezul şi Euharistia, Zwingli respinge realitatea *transsubstanţierii* (prefacerea unor elemente materiale - pâinea şi vinul - în Trupul şi Sângele Mântuitorului), chiar dacă admite că pâinea şi vinul, aşezate pe Sf. Masă, nu mai sunt pâine şi vin obişnuite, ci simboluri ale realităţii divine. El îşi bazează concepţia pe ideea că Hristos, în divinitatea Sa, există şi în cer şi pe pământ. Dar, în

omenitatea Lui, El este (după înălţare) doar în cer, "la dreapta Tatălui". De aceea, El nu poate fi, ca trup, în două locuri.

Dar, de departe, unul dintre cei mai importanţi reformatori a fost ***Jean Calvin*** **(1503-1564).** Lucrarea sa fundamentală se intitulează Instituţiile religiei creştine care a fost comparată cu "Suma teologică" a lui Toma din Aquino. Calvin afirmă infailibilitatea Bibliei în probleme doctrinare şi respinge valoarea Tradiţiei ca rezultat al revelaţiei divine. Pornind de la sugestii luterane, Calvin crede că prin păcatul originar, omenirea şi-a pierdut toată puterea de a face binele. Mântuirea se obţine numai *solo gratia şi solo fide*, independent de fapte. Calvin este adeptul unui predestinaţionalism radical. Până şi căderea protopărinţilor ar fi fost voită şi proiectată de Dumnezeu. Marea dificultate a acestei concepţii este că dacă Dumnezeu ia hotărâri eterne în legătură cu (non) mântuirea, se exclude necesitatea mântuirii prin Hristos.

In succesiunea ideatică şi spirituală atât a lui Eckhart dar şi a lui Luther se înscriu câţiva mistici germani precum ***K. Schwenfeld, S. Frank, V. Weigel***.

Jacob Boehme (1575-1624) este cel mai important atât pentru evoluţia misticii apusene cât şi pentru mersul ideilor filosofice în Germania. In scrierea sa de bază, *Aurora,* el afirmă că tot ce a gândit şi a scris i-au parvenit din revelaţie şi îndemn divin. Pentru el, misterul divin se poate dezlega nu prin izolare şi retragere în sine ci prin abordarea faptelor şi entităţilor din realitatea înconjurătoare. Intr-o primă fază a evoluţiei sale spirituale, J. Boehme este marcat de eckhartianism şi de seini-panteismul acestuia prin care se identifică existenţa cu Dumnezeu. Mai târziu, el recurge la un dualism al elementelor creaturii, dualism care stă la originea lumii. Voinţa este esenţa existenţei. Voinţa originară este numită de el cu termenul "Urgrund" (nedeterminare absolută). In această stare, singura "calitate" a lui Dumnezeu este *voinţa.* Dumnezeu este loc al tuturor esenţelor în care apare principiul creaţiei ca un fel de "foame". Din relaţia contrariantă dintre nedeterminare şi foamea de creaţie, se naşte *determinarea* şi impulsul apariţiei multiplicităţii. Boehme afirmă paradoxul identităţii între necesitatea interioară şi libertatea lui Dumnezeu. Din aceeaşi voinţă de hierofanie se nasc binele şi răul. Dumnezeu însuşi este o "armonie a contrariilor".

Din această perspectivă, Boehme distinge trei registre ale realului:

1. lumea întunericului şi lumea luminii;
2. lumea creaturală, constituită din primele două;
3. Dumnezeu în pura Sa nedeterminare.

Omul se află în lumea creaturală (născută din chinul tensiunii dintre bine şi rău). El poate avea acces la primul sau la al treilea registru care învinge în el: cel al blândeţii sau cel al mâniei.

Omul este liber şi este ca un Dumnezeu al său. Păcatul este rezultatul abandonului liber în raport cu răul şi, tocmai de aceea, omul poate şi să învingă păcatul. De altfel, sufletul uman (dotat cu liber arbitru) se defineşte drept "propria esenţă a lui Dumnezeu". A ne mântui înseamnă a-L regăsi pe Dumnezeu în noi. Drumul mântuirii este un drum spre nedeterminare, spre sărăcia calificărilor. Observăm că, la Boehme, răul nu mai este un alt nume al neantului, ci un principiu pozitiv avându-şi potenţialitatea în însuşi Dumnezeu, adică în fiinţa veritabilă.

2.4.3.6. MISTICA SPANIOLA: O ÎNCERCARE DE REFORMA ÎN LIMITELE CATOLICISMULUI

Sec. XVI este o perioadă de avânt a ştiinţelor. Metoda experimentală lua. tot mai mult, locul construcţiilor metafizice. Lucrurile se defineau prin echilibrele (momentane şi schimbătoare) ale fiinţelor şi nu prin realizarea unui plan ideal.

In cadrul acestui elan anti-metafizic, mistica spaniolă se constituie intr-o reacţie împotriva speculaţiei despre natura şi structura divinităţii.

Cei mai importanţi reprezentanţi ai misticii spaniole sunt ***Sf. Tereza de Avilla*** **(**1515-1589) şi ***Sf. Ioan al Crucii*** (m. 1591). Cele mai celebre scrieri ale Sf. Teresa sunt "Autobiografia", "Ofrandele spirituale", "Întemeierile" şi "Castelul interior". Dumnezeu i se impune Teresei prin imaginea unui Hristos care suferă pentru păcatele omenirii. Ascensiunea spirituală este marcată de căderi şi salturi repetate. De la rugăciunea mentală. Teresa trece la rugăciunea în linişte şi, apoi la cea de unire. După ce misticul realizează o deplină liniştire interioară, Dumnezeu se insinuează în această interioritate în care se dezvăluie şi în care urmează să locuiască. Acest proces mistic este asemănat cu cel de irigare al unui ogor. La început, apa este scoasă cu greu din fântână. Dar dacă putem abate cursul unui râu, treaba se face cu şi mai mult spor. Iar o ploaie pătrunde, efectiv, peste tot. Astfel operează şi Dumnezeu. Mai întâi, îi căutăm harul, cu multe greutăţi. El vine, apoi, din plin pentru ca mai apoi, el să se înstăpânească asupra sufletului care nu mai are altceva de făcut decât să se supună Lui.

In acest fel se ajunge la *extaz*. Dumnezeu este văzut dar nu cu ochii trupului ci printr-un fel de intuiţie profundă şi absolut certă. Misticul îl simte alături pe Dumnezeu şi îi vorbeşte. Primeşte de la El bunuri şi bucurii de nedescris pe care nu le poate purta fără să cadă sub sarcina lor. Sf. Tereza vorbeşte şi de o stare de *transverberaţie* când un înger apare şi străpunge cu o daltă inima sfintei care sucombă de durere şi suavitate în acelaşi timp.

De asemenea, devenirea mistică este punctată de momente de părăsire, de abandonare când misticul nu se mai poate reculege nici ruga. Este o stare care trebuie suportată cu răbdare, supunere şi încredere.

In descrierea procesului mistic, Sf. Tereza recurge şi la altă analogie: cea a "castelului interior" alcătuit din mai multe încăperi. Prima este destinată rugăciunilor pregătitoare. In a doua se produce prima chemare. Urmează camerele încercărilor, a plăcerilor divine, a extazurilor şi, în sfârşit, cea a unirii.

Aşa cum am văzut, Sf. Teresa aşează *rugăciunea* în centrul experienţei mistice. Prima formă a rugăciunii este *reculegerea* prin care credinciosul se retrage în sine şi se deschide lui Dumnezeu. Rugăciunea *în tăcere* domoleşte pasiunile şi menţine facultăţile sufletului în expectativă. Rugăciunea "plăcerilor divine" marchează primele contacte cu Dumnezeu. Iar cea de *unire* reprezintă consumarea "mariajului" dintre mistic şi Dumnezeu. Succesiunea acestor tipuri de rugăciune nu este obligatorie în această formă pentru că Dumnezeu, în atotputernicia Sa, conduce in mod diferit suflete Înspre întâlnirea cu El.

Experienţa mistică a Sf. Tereza este marcată şi de acele *viziuni* pe care ea le clasifică în:

- corporale;
- imaginare, care se obţin cu "ochii sufletului";
- intelectuală, un fel de intuiţie pură.

Această trăire exclude orice element discursiv sau deductiv. Misticul simte şi vede (în sensul înţelegerii) şi *este* ceea ce simte Dumnezeu, adică Cel care î se dăruieşte şi i se integrează. Misticul ajunge la o absolută detaşare de orice element terestru, încercând chiar starea de părăsire a solului (levitaţia).

Departe de a slăbi inteligenţa, experienţa mistică o dezvoltă şi o aprofundează. Prin această experienţă, misticul îşi percepe mai bine propriile imperfecţiuni.

Sf. Ioan al Crucii, pe urmele Teresei, promova imperativul smereniei intelectuale. Pentru el, Dumnezeu vrea ca omul să dea crezare propriilor revelaţii intime doar atât timp cât ele nu au trecut prin gura omului. Pe de altă parte, nu există procedeu raţional care să facă sufletul uman din lumea sensibilă spre Dumnezeu. In unirea cu Dumnezeu, misticul nu caută descoperirea esenţei lucrurilor, nici răspunsuri la întrebări ci libertatea interioară, o ştiinţă "nemijlocită" şi independentă de orice meditaţie sau raţionament.

In viziunea lui Ioan, misticul trebuie să contemple fără încetare perfecţiunile infinite ale lui Dumnezeu. Acest tip de contemplaţie structurează un adevărat *paradis interior,* definit ca o călătorie atât de plăcută încât dacă obligaţii lumeşti îl obligă pe credincios să o întrerupă, acesta ar suferi, ca şi logodnica din "Cântarea cântărilor", atunci când ea îşi pierde iubitul.

Scopul experienţei mistice este faptul de a-L poseda pe Dumnezeu printr-o unire de iubire. O fază premergătoare este purgarea minţii (în care Ioan surprinde o putere imaginativă care ar trebui înfrânată). Orice abstracţie trebuie transfigurată în sentiment. La teolog, Dumnezeu este concluzia unui silogism. Pentru mistic, El este un tovarăş de nedespărţit şi însuşi principiul vieţii.

2.4.3.7. "ISIHASMUL" ŞI TEOLOGIA PALAMITĂ

Gândirea lui Grigore Palama reprezintă un fenomen de renaştere specific creştinismului ortodox. Este vorba de o renaştere în sensul întregirii demersului propriu-zis teologic (dogmatic) cu unul de natură mistic-soterio-logică. Cea mai bună exegeză a operei lui Palama a fost făcută de păr. D. Stăniloaie în *Viaţa şi învăţăturile Sfântului Grigorie Palama,* cele mai importante traduceri româneşti ale textelor palamite se întâlnesc în anexele monografiei amintite şi în volumul VII al *Filocaliei.*

Fundamentele ideatice ale isihasmului (de la grecescul *hesihia* care înseamnă *linişte* sau *liniştire)* se găsesc formulate explicit în tratatul lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, numit "Teologia mistică". Aici, Pseudo-Dionisie foloseşte conceptul de "întuneric divin". De asemenea, el face o distincţie în ceea ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu după cum urmează:

1) cunoaşterea catafatică (adică indirectă, prin rezultatele, din lumea naturală, a acţiunilor Lui)

2) cunoaştere apofatică (de un grad superior, prin care se conştientizează faptul că nici un element sau fenomen al lumii naturale nu poate da seama de adevărata esenţă sau fiinţă a lui Dumnezeu.)

Preluând concepţia lui Pseudo-Dionisie, un teolog contemporan, VI. Lossky identifică apofaza sau conştientizarea noncognoscibilităţii lui Dumnezeu cu însuşi fenomenul îndumnezeirii. In viziunea lui Lossky, desăvârşirea actului mistic de unire a sufletului individual cu divinitatea se identifică cu conştientizarea profundă a imposibilităţii cunoaşterii prin simţuri, concepte sau raţionamente a lui Dumnezeu.

D. Stăniloaie apreciază pozitiv concepţia lui Lossky dar sesizează o oarecare absolutizare de către teologul rus a apofatismului ca şi condiţie a desăvârşirii actului mistic. Din această perspectivă, teologul român aduce în prim plan concepţia mult mai nuanţată a lui Gr. Palama. După Palama apofaza nu este întotdeauna posterioară catafazei. Cunoaşterea prin afirmaţii (catafaza) seamănă de cele mai multe ori cu cunoaşterea prin negaţii (apofaza). Pe de altă parte, Palama face o distincţie subtilă şi în ceea ce priveşte cunoaşterea apofatică. O primă fază a apofazei este afirmarea prin concepte a imposibilităţii cunoaşterii lui Dumnezeu. A doua etapă presupune suspendarea totală a oricărui element conceptual sau raţional şi trăirea efectivă şi nemijlocită a acestei necunoaşteri. Mai mult, Palama nu identifică "îndumnezeirea", adică desăvârşirea actului mistic, cu apofaza. "Îndumnezeirea" sau perceperea *luminii divine* (la care se referă pe larg Pseudo-Dionisie şi VI. Lossky) este o etapă superioară apofazei. Este o formă sublimă de cunoaştere care se distinge de cunoaşterea obişnuită prin supraabundenţa trăirilor şi experienţelor divine. Trecerea de la faza conceptuală a apofazei la cea în care se suspendă orice mecanism conceptual se face prin practicarea rugăciunii.

In acest sens, Palama valorifică şi sintetizează tradiţia multiseculară în creştinismul răsăritean a *rugăciunii lui Iisus:"Doamne* Iisus Hristoase , Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul". începuturile practicării metodice a acestei rugăciuni se confundă practic cu începuturile creştinismului răsăritean. Primele comunităţi monastice cunoscute pentru practicarea acestei rugăciuni sunt comunităţile de pe muntele Sinai.

Prin intermediul lui Ioan Scărarul practica rugăciunii lui Iisus a fost transferată în lumea bizantină pentru ca, mai apoi, ea să se răspândească la muntele Athos.

M. Eliade arată cum călugărul *Nichifor din singurătate* (sec. XII) este primul care descrie în detaliu tehnica rugăciunii lui Iisus şi care face o legătură între această rugăciune şi tehnicile de reglare a respiraţiei. Teoria subiacentă a acestei practici este că prin rugăciune neîncetată mintea trebuie să coboare în inimă, aceasta din urmă înţeleasă ca lăcaşul întâlnirii cu Iisus. Prin această coborâre a minţii în inimă se sugera tocmai acea suspendare a procedeelor conceptual-raţionale în realizarea experienţei mistice. De asemenea, Nichifor condiţiona acest proces al coborârii minţii în inimă de ritmarea celor două părţi ale rugăciunii după respiraţie.

Ceva mai târziu (sec. XIII-XIV), Grigorie Sinaitul insistă asupra fenomenului repetării neîncetate a rugăciunii pentru eliberarea totală a minţii de perturbările senzoriale, conceptuale sau raţionale.

Teologul ortodox *Kallistos Ware* a încercat şi a reuşit să dea o explicare teologică "Rugăciunii lui Iisus", considerând-o drept forma cea mai concentrată a învăţăturii creştine. In prima ei parte se afirmă învăţătura despre Treime şi cea hristologică. Prin numirea lui Iisus drept Fiul lui Dumnezeu se prezumă existenţa Tatălui. Prin numirea lui Iisus ca Domn se prezumă existenţa în Sfântul Duh, dacă ţinem seama de ideea Sf. Ap. Pavel exprimată de / *Corinteni(\2,3)* după care Iisus nu poate fi Domn decât *prin Duhul Sfânt.* In acelaşi timp, prin invocarea numelui lui Iisus se afirmă şi firea lui umană (pe lângă cea divină).Această primă parte a rugăciunii reprezintă o invocare şi un imn de slavă adresat de credincios lui Dumnezeu. Este o afirmare necondiţionată a convingerii în existenţa lui Dumnezeu. Pe de altă parte, prin cererea exprimată în rugăciune, omul îşi recunoaşte condiţia creaturală şi supusă păcatului, şi, mai departe, speranţa în iertarea acestor păcate şi în mântuire.

Textele lui Grigore Palama au apărut dintr-o motivaţie polemică. In primele decenii ale secolului XIV, un teolog (grec sau italian) din Calabria, pe nume Varlaam, care sosise de la Constantinopol şi care îşi propunea amorsarea unor acţiuni de unificare a celor două Biserici, porneşte o serie de atacuri împotriva călugărilor isihaşti pe care şi acuză de erezie. Polemica dintre Varlaam şi Palama va porni de la interpretarea fenomenului Schimbării la faţă a lui Iisus pe muntele Tabor. Mai precis, în ceea ce priveşte lumina nefirească ce a însoţit acest fenomen. Pentru Varlaam, această lumină nu a fost decât un fapt pur fizic, fie el şi creat prin puterea şi voinţa divină. Mai mult, Varlaam defineşte lumina taborică drept un *simbol* al divinităţii.

In replică, Palama nu contestă definirea luminii taborice drept simbol, numai doar că el nuanţează foarte mult conceptul de simbol. Din acest punct de vedere, el arată că simbolurile pot fi: l)naturale (zorile simbolizează soarele şi au aceeaşi natură sau esenţă cu acesta); 2) cele în (de) sine-subzistente (leul ca simbol al omului curajos), care pot pre-exista sau post-exista elementului simbolizat; 3) simbolul-rod al fanteziei, care subzistă doar atât timp cât durează relaţia de simbolizare.

Pornind de la această teorie a simbolurilor, Palama respinge ipoteza după care lumina taborică ar fi fost o simplă fantasmă (vezi cazul 3), întrucât toate actele fireşti sau suprafireşti ale lui Iisus au fost atestate drept reale atât de contemporani cât şi de cei mai importanţi autori aparţinând Tradiţiei. Lumina taborică nu putea fi nici un simbol de sine subzistent, adică altceva decât natura sau esenţa divină, pentru că astfel ar fi trebuit să se admită că în persoana lui Iisus nu au existat două firi, umană şi divină, ci trei (umană, divină şi luminoasă). In concluzie, lumina taborică nu putea fi decât un simbol al divinităţii, având aceeaşi esenţă cu divinitatea.

In continuare, Palama construieşte teoria distincţiei dintre *esenţa* divină şi energiile, puterile sau lucrurile divine. Acestea din urmă sunt de aceeaşi natură cu divinitatea, necreate, dar nu se identifică cu esenţa divină, din cel puţin două motive: 1) nu o epuizează; 2) ele se manifestă şi se unesc cu componentele lumii create. Esenţa divină este absolut imposibil de perceput, cunoscut, trăit sau experimentat. In schimb, harul divin reprezintă revărsarea unei părţi din această esenţă în anumite componente ale lumii create. Unirea dintre hanii divin şi sufletul uman nu depinde numai de iniţiativa divină ci şi de efortul persoanei umane de a se construi ca un receptacol al acestei revărsări. Acest efort al fiinţei umane presupune eliberarea de patimi, trecerea de la cunoaşterea catafatică la cea apofatică primă (de gradul I), apoi la cea apofatică secundă (de gradul II) şi practica neîncetată a "Rugăciunii lui Iisus". In acest sens,

fenomenul luminii taborice nu a reprezentat trecerea lui Iisus de la o stare la alta ci transfigurarea în sensul unei desăvârşite experienţe mistice a Apostolilor care au asistat la eveniment.

Isihasmul în general, opera lui Palama precum şi cea a altor mistici şi teologi au păstrat un echilibru între demersul propriu-zis teologic dogmatic si experienţa mistică, echilibru ce a permis Ortodoxiei să realizeze experienţe spirituale mult superioare celor din Apus şi au ferit Ortodoxia de erorile şi de convulsiunile cunoscute în Apus fie sub forma războaielor religioase, fie a Inchiziţiei, fie a Reformei şi, ulterior, a Renaşterii care a marcat deschiderea unui nou orizont de gândire şi trăire pentru spiritualitatea europeană.

2.4.3.8. PREMISELE ŞI CONFIGURAŢIA SPIRITUALĂ A RENAŞTERII

Iată-ne, aşadar, la capătul efortului nostru de reconstituire a drumului parcurs de omenire în căutarea Adevărului. Am putea foarte bine să ne oprim aici cu istorisirea noastră dar ni se pare esenţială cel puţin amintirea celor mai importante aliniamente culturale şi spirituale ale a ceea ce s-a numit "Renaşterea", întrucât aceasta a marcat decisiv mersul ideilor filosofiei (şi nu numai...) până în zilele noastre. Mai mult decât atât, aşa cum vom observa, spiritul Renaşterii deschide căile "modernităţii" fără a fi el însuşi "modern" întrucât păstrează şi se raportează esenţial la valorile Evului de mijloc.

In literatura română de specialitate s-au formulat mai multe sinteze referitoare la originile, configuraţia şi specificitatea Renaşterii. Ne gândim la monografie în două ediţii a lui *P. P. Negulescu,* "Filosofia Renaşterii"(prima în două volume din 1990-1914 şi a doua în trei, publicată în timpul celui deal doilea război mondial). Vom face trimiteri si la o lucrare a lui *M. Eliade,* "Contribuţii la Filosofia Renaşterii", teza sa de licenţă, susţinută în 1928.

In monografia amintită, P. P. Negulescu sistematizează mai multe orientări în problema originii fenomenului renascentist. Prima a fost structurată de *J. Burckhardt* şi plasează aceste origini în Italia secolului XV, Renaşterea fiind explicată prin influenţa spiritualităţilor antice asupra Italiei. *Ph. Moumier,* susţinător al aceleiaşi orientări, considera că spiritualitatea contemporană se originează în acest secol. înainte de secolul XV, principalele valori ale culturii Europei erau Comuna, scolastica şi psihologia mulţimii. După sec. XV, se impun statul, gândirea liberă şi valorile individului. înainte exista *apriori-ul* autorităţii şi al credinţei. După sec. XV, se impun metoda experimentală şi triumfă raţiunea.

O a doua mare orientare a fost structurată de *Pater* şi *Thode.* După Pater, reînvierea spiritului antic se datorează *reorientării* către natură, care s-ar fi produs mai întâi în Franţa. După Thode, Renaşterea se explică prin trecerea de la practicarea obiectivă, mecanică a ritualului bisericesc comun la înălţarea subiectivă în atmosfera de meditaţie intensă şi de afectivitate, exaltată a misticismului individual. Thode afirmă că exemplar pentru această trăsătură ar fi Francisc de Assissi. De asemenea, Burdach adaugă, în acelaşi context, experienţa lui Cola di Rienzo care a dorit să reinstaureze, în toată splendoarea ei, vechea

epocă romană. De aici ar fi rezultat întoarcerea pasionată la antichitatea clasică sub haină latină.

A treia orientare a fost susţinută de *Nordstrom.* El combate ferm prima orientare, arătând că Renaşterea nu este o victorie împotriva Evului Mediu, că în timpul Renaşterii, Biserica nu a fost mai puţin puternică, forţele ei dublându-se sau triplându-se prin apariţia lutheranismului şi a calvinismului. Renaşterea, după Nordstrom, este o ramură înflorită pe arborele robust al culturii medievale. Adevărata Renaştere se situează în sec. XII-XV, mai ales în Franţa, unde se fac primele eforturi de asimilare a vechii culturi clasice. Nordstrom acordă o mare importanţă cruciadelor în explicarea originilor Renaşterii, în sensul că ele au slăbit prestigiul papalităţii, au impulsionat diferenţierile etnice, toleranţa şi indiferentismul religios. Năzuinţa spre noi orizonturi, trezită de cruciade, nu a putut fi satisfăcută la întoarcere decât prin recursul la antichitatea greacă. Astfel, încă din sec. XII, apare o cultură curat laică (hedonismul, cavalerismul, cultul femeii, rafinarea moravurilor, etc.).In sudul Franţei se impune poezia trubadurilor, romanul cavaleresc. Intensificarea comerţului, a legăturilor internaţionale, a dat impuls şcolilor de pe lângă catedralele din nordul Franţei. Astfel, la Chartres se plasează focarul umanismului medieval. Bernard din Chartres afirma că romanticii erau nişte pitici care vedeau mai departe decât anticii pentru că şedeau pe umerii acestora. La cultul francez pentru antichitate (restrâns la cercuri foarte puţin numeroase), Italia a adăugat o dimensiune populară. In Italia s-au mai adăugat şi împrejurările specific istorice (pregătirea şi desfăşurarea conciliilor de unire a Bisericilor din 1438-1439 la Ferrara şi Florenţa, prin care s-a făcut contactul între umaniştii italieni şi învăţaţii bizantini care readuc în actualitate platonismul; la care se mai adaugă căderea Constantinopolului care a determinat exodul învăţaţilor bizantini în Italia).

O întoarcere spre prima orientare va încerca *Franz Brentano.* Spre deosebire de Bruckhart care insistase mai mult pe ceea ce Renaşterea a preluat din Evul Mediu, Brentano subliniază că Renaşterea ar fi o reacţie îndârjită împotriva trecutului. El compară Renaşterea cu Revoluţia franceză de la 1789.

După P. P. Negulescu, Italia din timpul Renaşterii prezintă similitudini cu cadrele politice şi sociale ale antichităţii clasice (fărâmiţare statală, viaţă politică intensă care favorizează individualismul). In Italia există un câmp liber de ascensiune pentru spiritele îndrăzneţe şi ambiţioase; era o epocă în care, prin vitejie şi abilitate, prin viclenie şi violenţă, oricine putea să ajungă cât mai sus în ierarhie. Criza politică acută întărea spiritul critic manifestat prin satiră, gluma perfidă, păcăleală. Asistăm acum la mecenatul familiei de Medici. Apare, astfel, omul modern, liber în judecata şi acţiunile sale în raport cu autorităţile tradiţionale. Din *parte* care gândeşte împreună cu *totul,* acum omul se vrea un *întreg* care îşi doreşte libertatea de a fi el însuşi. Pe lângă individualism, apare şi preocuparea pentru cadrul vieţii umane: natura. Dacă în literatura trubadurilor natura lipseşte aproape cu desăvârşire, o schimbare se produce începând cu secolul XV în Italia, prin Dante, Petrarca şi Boccacio. La exaltarea frumuseţilor naturii se adaugă cultul ruinelor. Dacă Evul Mediu era orientat spiritual spre viitor, Renaşterea italiană manifestă interes pentru trecut cu intenţia refacerii actualităţii. Oricum, se manifestă aplecare pentru antichitatea romană (mai ales pentru statul unitar şi măreţia imperială). In artă, formele medievale erau înlocuite cu cele clasice; se impune interesul pentru literatura lumii vechi. Un oarecare Becadelli îşi vinde moşia pentru a cumpăra un Tit Liviu. Până şi unii papi sunt luaţi de acest curent.

Fără a intra în contradicţie cu viziunea lui Negulescu, Mircea Eliade se arată nu atât interesat de *originile* Renaşterii cât de *configuraţia* acesteia. Aspectele definitorii ar fi: pierderea raporturilor directe cu transcendentul, ridicarea şi preţuirea şi mai mare a conceptului de natură (definit ca *obiect de studiu* şi nu ca obiect de contemplaţie şi exaltare magică), ridicarea şi preţuirea şi mai mare a conceptului de om ca "măsură a tuturor lucrurilor", pierderea interesului metafizic-teologic. Tânărul Eliade credea că Renaşterea, în multe aspecte ale sale şi la mulţi exponenţi ai săi, nu aduce o schimbare fundamentală a modalităţilor de gândire. Renaşterea ar fi înlocuit vechea dogmatică cu o alta pe care se va fundamenta lumea modernă. Eliade se arată foarte sever cel puţin cu prima generaţie de umanişti care, deşi perfecţionează stilul, sunt eruditi şi sesizează rolul politic al literaturii, nu au un interes viu pentru filosofie, apreciindu-1 pe Platon doar pentru stil şi exaltând doar forma. A doua generaţie de umanişti (Valla, Piccolomini, Biondo) sunt mai atraşi de filosofie. Eliade atrage atenţia asupra rolului important avut de conciliile de reunificare a Bisericilor. Dar arată că în Italia începuturile studiilor elenistice sunt totuşi anterioare conciliilor şi venirii grecilor. Umanismul, după Eliade, începând prin a fi pur filologic, înlocuieşte goliciunea decadenţei scolastice cu deşertăciunea formală.

In a doua perioadă este redescoperit Platon şi se încearcă apropierea de creştinism, evitându-se, încă, separarea de Aristotel. Această perioadă va ajunge ştiinţifică odată cu Telesio. Eliade scoate în evidenţă şi un alt aspect al Renaşterii: cucerirea spiritului ştiinţific prin justa înţelegere şi ierarhizare a naturii. Astfel, Renaşterea filosofică este definită ca o restructurare a valorilor lumii antice, dublat de un element creştin (puterea creatoare a spiritului) şi de un element nou: progresul.

Intr-un text de maturitate, "Mitul alchimiei", Eliade face noi referiri la spiritul ştiinţific renascentist, în sensul că la începutul perioadei se produce un entuziasm pentru neoplatonism şi hermetismul elenist care va produce un impact profund creator asupra filozofiei şi artelor, jucând un mare rol în dezvoltarea alchimiei, medicinei, ştiinţelor naturale, educaţiei şi filosofiei politice. Se înlocuieşte modelul aristotelic cu cel neoplatonic, care insistă asupra rolului intermediar al spiritului între om, ***Kosmos*** şi divinitate. Dacă Hristos, prin moartea şi învierea Sa, a mântuit omul, savanţii Renaşterii credeau că. prin alchimie, se poate asigura izbăvirea naturii. Deseori, *piatra filozofală* este asimilată lui Iisus Hristos. "încă din Renaştere - scrie Eliade în eseul sus-amintit - vechea alchimie operaţională ca şi reinterpretările sale mistice şi hristologice, au avut un rol decisiv în extraordinara metaforă culturală care a făcut să triumfe ştiinţele naturii şi revoluţia industrială. Speranţa de a mântui omul şi natura prin alchimie era prelungirea acestei nostalgii după o *renovatieo* radicală care obseda creştinismul occidental, începând cu Giachino da Fiore. Această regenerare reprezintă scopul major al creştinismului. A fost mai degrabă nostalgia unei renaşteri spirituale autentice, speranţa într-o transfigurare care a inspirat mişcările populare milenariste din Evul Mediu şi Renaştere, teologiile profetice, viziunile mistice şi gnoza hermetică. Deoarece Creaţia era înţeleasă ca un proces chimic, fenomenele pământeşti şi cereşti erau interpretate în termeni chimici. *Filosoful chimist* (alchimistul) putea pătrunde secretele corpurilor pământeşti şi cereşti, bazându-se pe relaţiile macro-micro-cosmos.Ca mulţi dintre contemporanii lor, hermetiştii şi alchimiştii aşteptau şi pregăteau o schimbare radicală a instituţiilor religioase, culturale şi sociale".

Revenind la lucrarea din 1928, remarcăm interesul lui Eliade pentru *Pico della Mirandola.* Acesta, spre deosebire de umanişti, nu făcea decât să traducă în propoziţii

generale o experienţă intimă îndelungată. El voia să cureţe sistemele filosofice şi religioase de ignoranţă şi să le reducă la *unitate* (deoarece adevărul este *unul).* Astfel se explică ideea lui Pico, după care Platon şi Aristotel se contraziceau doar în *cuvinte* dar coincideau în *sens.* Tot la Pico, Eliade întâlnea ideea *cunoaşterii prin dragoste* a obiectului cercetării. Dar, mai mult decât orice, impresionantă la Pico era aplecarea lui asupra spiritualităţilor Orientului. "Pentru noi, scrie Eliade, Pico este interesant întrucât oglindeşte efervescenţa spirituală a Renaşterii, setoasă de o nouă enigmă (proiectată în Orient) şi întrucât este conştient de valoarea, de substanţa divină a sufletului şi de libertatea omului". Eliade se arată mai sever însă, cu celălalt mare exponent al Renaşterii italiene, *Marsilio Ficino.* Acesta este exemplar pentru acea caracteristică a gândirii renascentiste, care, deşi se revoltă împotriva idolilor, nu renunţă la ei, înlocuindu-i unii cu alţii.

Aspectele cele mai originale ale interpretării date de Eliade Renaşterii sunt cele legate de mersul filosofiei în Spania. Eliade încearcă să spulbere vechile prejudecăţi despre "suprimarea" oricărui ferment de liberă meditaţie şi personală sistematizare filosofică în Spania Evului Mediu. Se arată că filosofia spaniolă prezintă un caracter propriu, anume pasiunea pentru concilierea dintre Platon şi Aristotel. Cei mai importanţi reprezentanţi ai Renaşterii filosofice spaniole sunt *Luiz Vivez* şi *Francisco Sanchez.* Vivez este amintit ca precursor al lui Descartes şi Kant, un gânditor care manifesta rezerve faţă de amândoi filosofii clasici (Platon şi Aristotel), gândind şi construind cu mijloace proprii. Vivez, care trăieşte în sec. XVI, distinge între o raţiune *speculativă* şi una *practică,* afirmând totodată subiectivitatea cunoaşterii. "Modul cunoaşterii şi al luminii, pentru a atinge adevărul, aparţine *mintii* noastre, nu *faptelor*. Vivez este susţinător al inducţiei ştiinţifice ale cărei legi se formulează aplicând categoriile apriorice experienţelor culese prin simţuri sau rezultate din experienţele propriilor noastre cunoştinţe.

Sanchez (care, şi el, îl prefigurează pe Descartes) crede că adevăratul drum al cunoaşterii este cel al contemplării lucrului în sine. Dar cum acest lucru nu se poate realiza direct, trebuie recurs la experienţă şi la judecată. Dacă la Sanchez "lucrurile susceptibile de cunoaştere sunt infinite, ştiinţa fiind a particularului, nu a universalului", "marile probleme - eternitatea lumii sau creaţia... - sunt incapabile de fi soluţionate prin raţiune. Sanchez vorbeşte aici de credinţă. Fapt care îl face pe Eliade să se întrebe: "Simplă rămăşiţă a doctrinei dublului adevăr sau genială întrevedere a disociaţiei planurilor?"...

Oricum, Spania acestei perioade îi apare lui Eliade ca un spaţiu cu o efervescenţă spirituală cu germeni preţioşi care va lansa primele intuiţii ale metodei şi valorilor moderne.

...DE CE NE-AM OPRIT AICI ?

Departe de noi gândul de a lua ad litteram cuvintele lui J. F. Revel după care istoria filosofiei s-ar împărţi în două mari perioade: una în care s-a căutat adevărul şi alta în care s-a încercat ocultarea lui, perioade de¬limitate de Renaştere.

Departe de noi şi ideea că, după Renaştere, creaţia culturală nu a cunoscut momente esenţiale de revelare a adevărului.

Încercăm, însă, convingerea că răsturnarea spirituală realizată de modernitate a obturat căi esenţiale de raportare a omului la realitatea sa întemeietoare, că a pus pe umerii fragili ai omului o sarcină mult prea grea pentru el (cea de fiinţă plasată undeva în centrul şi, vai, uneori chiar la originea lumii). Mai mult decât atât, spiritul originat în Renaştere va sparge unitatea originară şi de esenţă între cultură (sub formele ei esenţiale: artele, ştiinţele şi filosofia), care nutreşte falsa iluzie a autosuficienţei, si trăirea religioasă.

Deşi adevărul a fost relevat cu limpezime încă de la sfârşitul antichităţii, a vrut omul să mai rătăcească prin hăţişul speculaţiilor încă vreo două mii de ani pentru ca, la sfârşitul secolului nostru, după războaie pustiitoare, după Hiroshima şi Cernobîl, după Auschwitz si Vorkuta, după aberantele experimente totalitare şi autoritariste, să constate că "secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc".

Vor fi fost, cu siguranţă, *ocultatori* ***ai adevărului si înainte de Renaştere dar în veacurile la care am făcut referinţă în paginile de mai sus, motivaţia soteriologică a fost esenţială şi definitorie. Numai acest motiv ne-a îndemnat să oprim firul povestirii în zorii Renaşterii. Am mai dorit, apoi, o revalorizare (şi din perspectivă filosofică) a Evului Mediu (care, aşa cum am văzut, a fost departe de condiţia unui imperiu al tenebrelor), adică lectura unei lecţii esenţiale fără de care (abia) viitorul poate fi unul de întuneric.***

In ceea ce priveşte soarta interpretării filosofice a spiritului modern, aceasta nu ne îngrijorează prea tare. Acest spirit îşi are şi îşi va avea "fanii" săi ce nu fac economie de silogistică, hermeneutică, subtilitate şi hagiografie. Ii iubim şi le dorim tot sporul în munca lor...

Mulţumesc tuturor celor care m-au încurajat în realizarea prezentei sinteze (mai ales studenţilor cărora li se adresează cu precădere) precum si celor care, materialiceşte, au făcut posibilă tipărirea prezentului opuscul.

DE CE AM PORNIT LA DRUM…

Am avut marea şansă ca, începând cu anul universitar 1993-1994 să expunem studenţilor secţiei istorie-filosofie a Facultăţii de Litere şi Ştiinţe din Universitatea gălăţeană o serie de prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale.

Revizuind aceste prelegeri am constatat că ele, la un loc, s-ar putea constitui într-un util breviar, într-o sinteză a informaţiilor esenţiale despre mersul ideilor filosofice din zorii umanităţii până în cei ai modernităţii.

Această sinteză se adresează studenţilor filosofi, teologi şi filologi dar şi tuturor iubitorilor de înţelepciune.

Vă oferim un set de judecăţi de existenţă (care, de regulă, spun ce şi cum este) ca o pregătire pentru viitoare judecăţi de valoare (care spun că este bine sau rău, că este ceea ce este).

SERGIU TOFAN

TERRA COLLECTION

De la arhaic la liturgic este un roman-prelegere scris de un universitar care stie să practice răceala științifică atunci când e vorba de înțelegerea marilor sisteme și tendințe filosofice ale lumii, dar și să folosească intuiția și talentul unui cap epic remarcabil.

În această carte un filosof ca Socrate, de exemplu, poate fi un obiect de creație, adică personaj-epic caracterizat centrifug prin fapte, acte și întâmplări sau centripet prin sentimente și idei.

Capitolul referitor la moartea lui Socrate este una din cele mai frumoase nuvele cathartice citite de mine.

Surprinse într-un stil simplu, transparent, toate valorile organizează aici o structură personală, inedită în care religiozitatea e mult mai importantă decât înțelegerea ideilor.

Mulțumesc și îl asigur pe cititorul acestei cărți de toată considerația mea.

Cristian BIRU

ISBN 973-96335-5-2
ISBN 973-97251-0-4